

٣٨-٣٩

مجلة فصلية
تعنى بالفكرة
الدينية المعاصرة

نحو حِدَّةٍ معاً حِدَّةٍ

السنة العاشرة، العددان الثامن والتاسع والثلاثون، رباع وصيف ١٤٣٦ - ٢٠١٥

ملف العدد

مِلْفُ الْعَدْدِ

الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط

فلسفة الفلسفة الإسلامية

فلسفة العلوم القرآنية، المفهوم والتاريخ والدور

فلسفة التفسير، رصد مناهج ومشاكل الدرس التفسيري

فلسفة علوم الحديث، دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند
الفرقطين

دراسات

الدين والأخلاق، دور الدين في خدمة الأخلاق

قاعدة بسيط الحقيقة، شرح المفهوم والأسس الفلسفية

الاستشراق اليهودي، هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب

التيار التراخي التقليدي، قراءة في التيار التقليدي وهكر د. حسين
نصر

التصحيف والتحريف، دراسة في الوثائق والمخوططات

الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليات ونشاطات في المجالين العلمي
والاجتماعي

الفلسفة الإغريقية والتوحيد، رد موجز على الشيخ جوادى الأعلى

متذورو الفكر الديني، يبرز بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث

أهل البيت (عليهم السلام) والمنطق الأرسطي

أصول المجاز في القرآن الكريم

قراءات

من ميراث الفلاحة، كتاب (طبع الأئمة) المنسب إلى آل بسطام

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهبي

البطاقة وشروط النشر

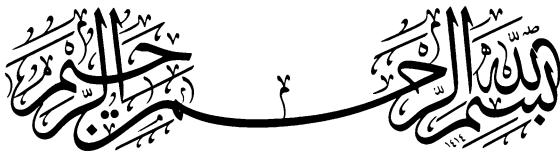
- ﴿ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي. ﴾
- ﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات. ﴾
- ﴿ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى. ﴾
- ﴿ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، ظهرت أم لم تنشر. ﴾
- ﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب. ﴾
- ﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها. ﴾
- ﴿ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة. ﴾

الهيئة الاستشارية (أبجدية):

ذكي الميلاد السعودية
عبدالجبار الرفاعي العراقي
كامل الهاشمي البحريني
محمد حسن الأمين اللبناني
محمد خيري قيرباش أوغلوتركي
محمد سليم العوا مصر
محمد علي أذرشـب إيران

تنضيد وإخراج

papyrus



فِصَلِيَّةٌ فَكَرِيَّةٌ

تعنى بالفَكَرِ الديني المعاصر

□ المَرَاسِلَات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: info@nosos.net | www.nosos.net

□ التَّنْفِيذُ الطَّبَاعِيُّ وَمَرْكَزُ النَّشْرِ:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطفية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وَكَلَاءُ التَّوْزِيعِ

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، ستر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٢٧٠٨٨/٢٢٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩١٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلاما.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٠٧٩٠١٤٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، بباب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الفدير، النجف، سوق الحوش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحوش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (+٩٦٤)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: ٧٨١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسندين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٢٢٨٧٠٤٢٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٢ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس - الطابق الأول - مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهداء، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١).

<http://www.neelwafurat.com>

<http://www.arabicebook.com>

United Kingdom

بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

محتويات

العددان الثامن والتاسع والثلاثين، ربيع وصيف ١٤٣٦ هـ، ٢٠١٥ م

الفكر الندي، محمد باقر الصدر أنموذجاً / الحلقة الأولى	5	حيدر حب الله
---	---	--------------------

ملف العدد: فلسفة العلوم الإسلامية /١

الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط	الشيخ علي أكبر رشاد
فلسفة الفلسفة الإسلامية	د. الشیخ عبد الحسین خسرو پناه
فلسفة العلوم القرانية، المفهوم والتاريخ والتّأثر	د. علي نصيري
فلسفة التفسير، رصد مناهج ومشاكل الدرس التفسيري	د. حميد خدابخشيان
فلسفة علوم الحديث، دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقيين	د. علي نصيري

□ دراسات

الدين والأخلاق، دور الدين في خدمة الأخلاق	د. أبو القاسم فنائي
---	---------------------------

قاعيدة بسيط الحقيقة، شرح المفهوم والأسس الفلسفية	
الشيخ محسن القمي	١٧٥
الاستشراق اليهودي، هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب	
د. فاطمة جان أحمدی	٢١٢
التيّار التراثي التقليدي، قراءة في التيار التقليدي وفكراً. حسين نصر	
د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	٢٢٧
التصحيف والتحريف، دراسة في الوثائق والمخطوطات	
السيد محمد جواد الشبیری الزنجانی	٢٦١
الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليات ونشاطات في المجالين العلمي والاجتماعي	
حوار مع: السيد محمود الهاشمي	٢٨١
الفلسفه الإغريق والتوكيد، ردٌّ موجز على الشيخ جوادي الاملي	
أ. محمود طاهري	٢٩٤
متنورو الفكر الديني، بُرزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث	
الشيخ مسعود إمامي	٣٠٥
أهل البيت <small>عليهم السلام</small> والمنطق الأرسطي	
الشيخ مرتضى مرتضوي	٣٣٤
أصول المجاز في القرآن الكريم	
د. مهرناز گلی	٣٥٢

□ قراءات

من ميراث الغلة، كتاب (طب الأئمة) المنسوب إلى آل بسطام	
د. حسن الانصاري	٣٦٤

محمد باقر الصدر أنموذجاً

. الحلقة الأولى .

(*) حيدر حب الله

تمهيد —

سنفتح في هذا المقال نافذةً صغيرةً، نستلهم من خلالها من منهج الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه نمطاً في التفكير، وأسلوباً في قراءة الأمور. وسأحاول أن أعالج قضية تتعلق بالتفكير. وسأفترض أنَّ التفكير يتَّوَعَ إلى مجموعة أنواع، دون أن يكون هذا التَّوْعِيْد ناشئاً من قسمٍ منطقية. وسأقرأ فكر السيد الصدر من خلال هذه الأقسام.

التفكير، من التنظيم إلى الفهم إلى النقد —

ينقسم التفكير. بنحو ما - إلى :

١. التفكير المنظم؛ ويقع في مقابلة التفكير العشوائي.
٢. التفكير التفسيري أو الفهمي، القائم على الشرح والاستيعاب؛ ويقع في مقابلة التفكير المجتزأ أو الناقص، العاجز عن الفهم.
٣. التفكير الناقد بأنواعه المتعددة، التي سنشير إلى بعضها إن شاء الله.

(*) محاضرة ألقاها في المؤتمر الأول للسيد الشهيد الصدر، في مدينة قم الإيرانية، بدعوة من مكتب الشهيد الصدر الثاني، بتاريخ ٥ - ٥ - ٢٠١٢ م. مع بعض التصرف والتتعديل.

النوع الأول: التفكير المنظم (أزمة العشوائية) —

التفكير العشوائي هو تفكير شائع حتى بين الناس الذين يُعدون الأشد ذكاءً في العالم. ولا حاجة لقراءة علم النفس، ولا الدراسات الحديثة، لفهم ذلك، بل يمكن أن نلمس مثل هذا التفكير في حياتنا اليومية. وجواهر هذا الفكر هو القفز من مكان إلى مكان، وربط ما لا يرتبط، والانتقال من نقطة إلى نقطة أخرى من دون وجود ترابط وسلسل بين النقطتين.

وهذا يشبه ما تحدث عنه الفلسفه والمتكلمون مما أسموه (الطفرة)، حين قالوا بأن النملة لا يمكن لها الانتقال من النقطة (أ) إلى النقطة (ج)، من دون المرور بالنقطة (ب)، لأن تففر قفزاً مثلاً بهذا المعنى للقفز.

ورغم شدة الذكاء الذي يتمتع به بعض الناس، إلا أننا نلاحظ عندهم غياب المنهجة، وحضور البعثرة مكانها.

و كثيراً ما يكون ذلك في الخطباء الدينيين والسياسيين، وعند المشتغلين بالثقافة الإعلامية. فهم لا يضعون جسراً بين الأفكار، ليكونوا منها صورة، لينتقلوا من مكان إلى مكان بطريقة منطقية، عبر جسر يتم العبور منه إلى الضفة الأخرى. إنهم عشوائيون في التفكير. إنهم يفتقدون الترابط والتراطبية، ورؤيه العلاقات بين الأفكار بشكل صحيح، فيختزلون، ولا يُشبعون الموضوعات سيراً، وينتقون ما يريدون بطريقة مقصودة أو غير مقصودة.

يقولون: إن العالمة الطباطبائي صَنَّف كتاب (بداية الحكم) وفق أساس مفاده: إن كل مسألة لاحقة تُبنى على المسألة التي سبقتها. وإذا صح هذا الأساس في كل المسائل فهو تفكير بالغ التنظيم، ولا يقوم على أي عشوائية؛ لأنَّه بيني الأساس الثاني على الأساس الأول، وهكذا الثالث والرابع، حتى يُنهي بناءه الفلسفى بطريقة بارعة.

إذا راجعنا إنجازات السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كل أعماله العلمية، وحتى شبه العلمية . نظير: الإنجازات التي لا تحمل الطابع التخصصي ..، فسوف نجد عنده سمة هائلة في عملية التنظيم والخطو بشكل تدريجي من فكرة إلى فكرة

أخرى، بناءً على ترابطٍ وثيقٍ وقريبٍ بين الفكرتين، دون قفزٍ أو احتزالٍ. نحن نعيش اليوم وسط ثقافةٍ شعبيةٍ ومنبريةٍ وكتابيةٍ، بل حتى وفق ثقافةٍ نخبوبيةٍ، مليئةٌ بالعشوائيةٍ.

وبينبغي التتبّه إلى نمط التفكير العشوائي الذي نعاني منه جمِيعاً في ساحتنا العربية والإسلامية؛ حيث نلاحظ القفز من الخاص إلى العام، دون أن نلاحظ الآلة التي سمحَتُ باستنتاج القاعدة الكلية من شيءٍ محدودٍ؛ وتنقلٍ. نتيجةٌ تشابهٌ بسيطٌ. من موقف اتخاذنا من (أ) إلى آخر يُرِدُ لنا أن نتخذه من (ب)؛ ونحصل على يقينٍ من أشياءٍ لا تُعطي الموضوعيةَ يقيناً منها.

إذاً لو طالعنا المشهد الثقافي في اليوم في ساحتنا العربية والإسلامية. سواء المؤيد أم المعارض. نجد هذه الظاهرة واضحة، حيث يُنْتَقَلُ إلى نتيجةٍ من خلال معطىٍ أضيق دائرةً من تلك النتيجة.

فيقول مثلاً: هناك مشاكل في الفقه الإسلامي، ويبدأ بسرد خمسين مشكلة مثلاً، وهكذا يقرّر؛ جراء ذلك، نتيجة عامة تفيد: بطلان الفقه الإسلامي، وعدم وجود جدوىٍ وفائدةٍ منه.

أو يلاحظ مجموعة مشاكل في الفكر العلماني فيتخذ قراراً بأنه باطل، ومن ثم ينبع شطبه من الجداره الفكرية.

إن مجرد العثور على بعض الإشكاليات في الفقه الإسلامي لا يعني . دائماً . الانتقال إلى قانون عام يقرر خلو الفقه الإسلامي من المصداقية. والمأسف أن هذا الأمر هو ثقافةٌ شائعةٌ اليوم، سواء في الإعلام المكتوب أم غير المكتوب، وفي المجالات والصحف والنشريات، وفي الكتب والمصنفات، وحتى في حلقات البحثية.

وفي هذا السياق التنظيميّ لو أردنا الوقوف قليلاً مع السيد الصدر؛ لاستهام هذه الخاصية التنظيمية العلاقة بين الأفكار، للاحظنا أن خطواته كانت قصيرةً دون قفزٍ. وإذا أردنا أن نشبّه فهو نظير الشخص الذي يسير في الطريق حيث تكون الخطوة الثانية قريبةً من الخطوة الأولى. فهو لا يحاول القفز على المقدّمات؛ ليستعجل

النتائج، بل إن خطواته متقاربة، ولديه قدرة متميزة على تفكيك المعلومات والأفكار، والخطو بها شيئاً فشيئاً.

وسأعطي مثلاً واحداً. وبالإمكان استخراج نماذج أخرى من تراثه المنشور :: في حدود تتبعي المتواضع لم أجده شخصاً فسّر الاستقراء الأرسطي، وفكّ نظرته. بصرف النظر عن موافقته في التفكيك ..، بحيث جعل المجمل مفصلاً، وجعل المدمج أمراً مفكّكاً، وخطا مع قارئيه خطوة خطوة، في عملية الوصول إلى النتيجة...، لم أجده كالسيد الصدر^ر في القسم الأول من الأسس المنطقية للاستقراء. بل نحن لم نجد ذلك حتى عند الأرسطيين أنفسهم، بدءاً من أرسطو، ومروراً بالفارابي وابن سينا ونصير الدين، وانتهاءً بمعاصرينا له من الفلسفه والمناظقه الأرسطيين.

إن قدرة الإنسان على تنظيم الأفكار. ولا يكتفى بالذكاء والنباهه ..، ووضع كلّ فكرة في موضعها، هي قدرة إضافية على الذكاء والمعرفة؛ لأنها تجعل الإنسان قادراً على الوصول بطريقه منظمة إلى أفكاره.

ومن الضروري في ما أظن أن نستلهم هذا النمط التنظيمي الهائل من السيد الصدر.

خذ كتاب التعارض من البحث الأصوليّ، ولا حظّ القدرة التنظيمية الهائلة على الخطو بخطواتٍ صغيرة، خطوة تتبع خطوة؛ للوصول إلى النتائج.

وهذه القدرة يفتقدها خطابنا الديني في أماكن كثيرة؛ إذ سرعان ما تقفر ونعطي النتائج، دون أن نستلهم الخطوات بطريقه أو بأخرى.

ما تقدم كان زاوية من زوايا التفكير المنظم، في مقابل العشوائية في التفكير، التي تعشعش في شبابنا تفكيرنا كثُرَب، على اختلافها فيما بينها.

إن التفكير منظم الخطوات يحتاج إلى شخصٍ هادئ، غير مستعجلٍ، ولا متسرعٍ، ولا منفعلٍ، ولا مُسقِطٍ للنتيجة على الدراسة والبحث، ولا يعتمد التكلف، ولا التأويل، ولا التطويق، ولا لي عنق الحقيقة.

هذه منطلقاتٌ تساعد الإنسان أيضاً على أن يخطو بهدوء؛ كي يصل إلى النتائج.

وخلالصَّةُ ما أريد قوله: إنَّ عشوائية التفكير قد ثُفِّقَ النَّقدُ قدرتَه على إصابةَ كَبَدِ الحقيقةِ، بل قد تفضي في بعض الأحيان إلى ضبابيَّةِ الأفكارِ، والابتعاد عن جوهر الموضوع، وإرباك العمليات البحثيَّة؛ بتطويل المسافات عليها.

النوع الثاني: التفكير الفهمي

في هذا النوع من التفكير هناك أشخاصٌ رأيناهُم في عموم المحافل العلميَّة لديهم قدرةً جيَّدةً على النقد والتحليل، لكنَّهم لا يملكون تلك القدرة على فهم ما يقوله الآخر. وهذا الأمر فنٌ من الفنون. فمن الممكن أن يفكِّر الشخصُ، وينتج أفكاراً، لكنَّه قد يكون عاجزاً عن فهم أفكار الآخرين.

ولو تأملَ الإنسان قليلاً لرأى كيفَ أَنَّه ربما يعاني من هذه المشكلة، وهي العجز عن فهم الآخر، وتحليل أفكاره، واستيعاب جميع جوانب رأيه. وهذا ما يؤدِّي إلى الواقع في أخطاء كبيرة؛ إذ غالباً ما يكون النقد قائماً أو منبعثاً من عدم وجود فهمٍ صحيحٍ للآخر، ومن ثمَّ يصبح نقداً خاطئاً، حتى لو كان النقد يكشف عن تقدِّر ذهنِيٍّ وذكاءً خاصَّ.

أول مهمَّةٍ في العملية النقدية هي فهم الشيء المراد نقدَه. وقدرة الفهم والاستيعاب ليست أمراً في متناول الجميع، ولا سيَّما إذا كان الآخر لم يُجلِّ نفسه ويوضَّحها. وفي مثل هذه الحال لا بدَّ من الحضُور والتقبُّل؛ لاستجلاءِ مكنونِ أفكاره وشرحه وتحليله. وبعد كلِّ هذا تأتي عملية النقد أو الموافقة.

هناك أشخاصٌ تجدهم أقوباء في النقد، لكنَّهم ضعفاء في الفهم. والعكس صحيح؛ إذ هناك أشخاص أقوباء في الفهم، ولكنَّهم عاجزون عن نقد ما يُطرح. والجمع بين الفهم والنقد ليس أمراً بسيطًا. والغالب في حياتنا العلميَّة هو الواقع في أحد الخطأين؛ إما خطأ الفهم؛ أو خطأ النقد. وهي مشكلة أساسية في هذا الإطار. وإذا جئنا إلى السيد الصدر فيكتفينا كاشفاً عن وجود تفكير استيعابيٍّ وفهميٍّ لنظريَّات وأفكار الآخرين عنده قدرته على شرحها؛ فإنَّ أهمَّ علامة دالة على استجلاءِ فهم الطرف الآخر للأفكار والرؤى هي التمكُّن من شرح الأفكار

وأيضاً حاها بسلطٍ وهيمنة. وكما عبر بعض أساتذتنا: إنَّ أولئك الذين لا يتمكّنون من إيضاح الفكرة متّهمون - في الجملة . بأنهم لم يفهموا حتى فكرتهم أيضاً، وأمّا أولئك الذين قدروا على طرح الفكرة بأسلوبٍ واضحٍ وجليلٍ، وشرحوها باستيعابٍ، فهم يملكون ذلك العقل القادر على فهم الأشياء، واستجلاء عناصرها، وتحليل مفرداتها ومكوّناتها.

وإذا رجعنا إلى (فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقية)، حيث شرح النظريّات الاشتراكية والرأسمالية والوضعيّة، بحسب ما تتوفر عنده من مصادر، وكذلك إذا رجعنا إلى موروثه الفقهي والأصولي، أقول: مراجعة ذلك تكشف بطريقة جلية عن القدرة الواضحة على فهم الآخرين، والقيام بشرح وتحليل لأفكارهم، بطريقة ربما تكون أكثر من قدرة أصحاب الفكرة نفسها على شرحها وتحليلها وتفسكيّتها في بعض الأحيان. وهذه علامة مهمّة لضمّان سلامـة التفكير.

طبعاً، لا أنفي أنَّ السيد الصدر قد تكون التبست عليه مجموعة من الأفكار التي طرحتها الماركسيّون وغيرهم، لكننا نتكلّم في الجو العام لكتاباته. فأرجو التسّهيل لهذا الأمر.

من هنا؛ ولكي تنظم عملية التفكير، لا بدَّ من استلهام النهج الفكري المنظم من هذا الرجل العظيم، في مقابل العشوائية الضاربة في أوساط الكثرين في العالم الإسلاميّ.

كما نستلهם منه أيضاً قدرة الفهم التي تحتاج إلى الصبر وعدم الاستعجال. ففي كثير من الأحيان نجد أنَّ أشخاصاً كثُرًا يعلّقون على أفكار بعضهم ببعض التعليقات الكاشفة عن عدم قراءتهم، أو عدم فهم ما قاله الآخرون؛ جراء الاستعجال في الفهم. وهذه نقطة عيب كبيرة جداً ومعقدة.

وأعتقد أنَّ هذه الخصلة عند السيد الصدر . وهي القدرة على البيان النابعة من القدرة على الفهم . يمكن أن تكون ملهمة لنا في سبيل تطوير طرائق تفكيرنا ، أو بتعبير أدق: لتجويد طرائق تفكيرنا في هذا الإطار.

. يتبع .

مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

الفلسفة المضافة

الهوية والمفهوم والارتباط

الشيخ علي أكبر رشاد^(**)

ترجمة: حسن علي مطر

تهييد —

لم يمض وقتٌ طويلاً على بلوغ الفلسفات المضافة بوصفها من العلوم المستقلة والنسجمة، وعليه لم يصدر من أحدٍ . ولا سيما في إيران . كلام بالشكل المطلوب واللائق بشأن مسائل هذا النوع من المعارف الحكمية، ولم يتم التعرّف والتعاطي مع حاقدٍ وحدود هذه العلوم كما ينبغي. وبعود السبب في ذلك إلى وجود الكثير من الإبهام والغموض حول مسائل من قبيل: الماهية، والموضوع، والحدود، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، وأنواع الفلسفات المضافة. وإن هذا الإبهام والغموض قد أدى بدوره إلى ظهور بعض التحدّيات والمزاحق بين المحققين والباحثين في هذا الحقل المعرفي.

فأحياناً يتم اعتبار هذه العلوم بوصفها صوراً تفصيلية لرؤوس العلوم الثمانية^(١). ويتم تعريفها أحياناً بحيث تتطبيق على العلوم المضافة^(٢). ويقع تارةً في تعريفها تشويش وتكتّر^(٣). ومن حينٍ لآخر يتم التوهم بأنَّ الفلسفة المضافة منحصرة في الفلسفات المضافة إلى العلوم^(٤). وأحياناً يتم اعتبار الفلسفات المضافة من المعارف الثانوية بشكلٍ مطلق^(٥). وأحياناً يتم الخلط بين مسائل الفلسفة المضافة إلى «العلوم» وبين الفلسفة المضافة إلى «الأمور» (غير العلوم)، كما يتم الانتقال من حينٍ لآخر من قواعد هذه العلوم . رغم كونها فرعاً من الفلسفة . إلى الخوض في صدور الضرورة والمحظوظ،

(*) أحد أبرز الشخصيات الثقافية في إيران، ورئيس مركز دراسات الثقافة الإسلامية. ساهم وشارك في الكثير من الأعمال العلمية في مجال الفكر الديني المعاصر، وله نظريات خاصة.

وبيان ما ينبغي وما لا ينبغي^(١). وأحياناً يتم تصور المطالب والباحث غير الفلسفية بوصفها جزءاً من مباحث الفلسفات المضافة أيضاً. وتارة تتم الغفلة عن الاشتراك الفظي في استعمال مفردة الفلسفة في «الفلسفة المضافة»، مع استعمالها في التراكيب غير المعرفية - التي يتم فيها استعمال كلمة الفلسفة في معاني من قبيل: «العلة»، و«الدليل»، و«الغاية»، وما إلى ذلك . فيتم عد بعض هذه التراكيب في زمرة الفلسفات المضافة.

وبسبب هذا الخلط، أو هذه الأنواع الكثيرة من الخلط المذكور، تكون هذه المعرف القيمة بحاجة إلى رؤية ونظرة من جنسها. ولو تم الوصول إلى مثل هذه الرؤية والنظرة . كما ينبغي . لأمكن أن يتم التعاطي مع نتائجها بوصفها «فلسفة الفلسفة المضافة»، ولأمكن عد هذه المقالة خطوة البداية للانطلاق في هذا المشروع.

وبطبيعة الحال فإنني في هذه المقالة، قبل أن أحمل هموم المسائل المتقدمة، أسعى من جهة إلى بيان أفكاري بشأن بعض مسائل الفلسفة المضافة، ومن جهة أخرى أسعى إلى توجيه أنظار أرباب الحكم والمعروفة إلى ضرورة وأهمية تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات المضافة على أساس الحكمة والعلوم العقلية الإسلامية. ومن خلال هذه الغاية سوف نتناول الفلسفات المضافة على الإطلاق، وبعض المسائل في حقل التأسيس للفلسفات المضافة الإسلامية بشكل عابر ومقتضب.

يمكن بل يجب بحث الكثير من الأمور والمسائل بشأن الفلسفات المضافة، وإعادة درسها وتحقيقها. ومن أهم هذه المسائل . بعد لحظ الغاية القصوى من هذه المسودة . يمكن لنا أن نذكر المحاور التالية:

١. تعريف الفلسفة المضافة.
٢. موضوع الفلسفة المضافة.
٣. مساحة وحدود الفلسفة المضافة.
٤. بنية ومسائل الفلسفة المضافة.
٥. أهداف وفوائد وثمار الفلسفة المضافة.
٦. أساليب ومناهج الفلسفات المضافة.

٧. اتجاهات الفلسفات المضافة.
 ٨. أنواع الفلسفات المضافة.
 ٩. نسبة وعلاقة الفلسفات المضافة بسائر العلوم الأخرى، ولا سيما العلوم المضافة إلى ذاتها.
 ١٠. إمكان الفلسفات المضافة الإسلامية.
 ١١. ضرورة الفلسفات المضافة الإسلامية.
 ١٢. مصادر الفلسفات المضافة الإسلامية.
 ١٣. منطق تأسيس الفلسفات المضافة الإسلامية.
 ١٤. النواقص والضرورات الراهنة للفلسفات المضافة الإسلامية.
- وفي ما يلي بعض التوضيحات بشأن هذه الفصول والعناوين:

أولاً: التعريف—

يمكن تعريف الفلسفة المضافة على شكلين:

١. بالشكل التاريخي والتحقيقي، من خلال الالتفات إلى المصادر القائمة . وفهم أصحاب هذا الحقل المعرفي . كما هي.
٢. بالشكل المنطقي والمطلوب، وكما ينبغي لها أن تكون.

وبسبب التطورات الحاصلة في الواقعية التاريخية للعلوم، وبسبب التفاوت بل التهافت الموجود بين أصحاب النظر والتأثير في الحقول المعرفية المتعددة، وكذلك بسبب وجود الخلط أو أنواع الخلط الكثيرة في بيان طبيعة وصفات وذات وأبعاد الفلسفات المضافة بين من يدعى الاختصاص في هذا الحقل، يبدو من الصعب تقديم صيغة واحدة مقبولة لدى الجميع في تعريف الفلسفة المضافة. يُبَدِّلُ أَنَا نختار الشكل الثاني من التعريف.

أرى أنه في حال تطوير الحكمة الإسلامية، وتحويلها إلى فلسفات تخصُّصية متعددة، والتأسيس لفلسفات مضافة، وكذلك من خلال تحرير وتقييم الفلسفة من الزوائد والاستطرادات . الضرورية بأجمعها^(٧) .. يمكن تعريف الفلسفة المطلقة (في

مقابل الفلسفات المضافة) بأنّها «علم التحقيق والبحث العقلاني في الأحكام الكلية والعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية». وقد اقتبسنا هذا التعريف من صدر المتألهين في تعريفه للفلسفة الأولى، والعلم الأعلى الذي موضوعه هو «الموجود بما هو موجود». قال صدر المتألهين في تعريف الفلسفة العليا: «إن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود، وعن أقسامه الأولية، أي التي يمكن أن تُعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً»^(٨).

وعلى الرغم من عدم خلو هذه العبارة من الإشكال، يَبْدِأ أنها راجحة على سائر التعاريف والتعابير؛ لأن تعريف الفلسفة بمجرد أنها غاية أو آلية، من قبيل: «صيورته [الإنسان] عالماً ماضاهياً للعالم العيني»^(٩)، أو «حصول استكمال النفس الإنسانية بفعل معرفة حقائق الموجودات كما هي»^(١٠)، أو «يحصل التشبه بالباري»^(١١)، أو التعميم والبسط المتطرف لدائرة إطلاق الفلسفة إلى الحد الذي تشمل معه العلوم المستقلة المتّوّعة^(١٢)، أو توسيع رقعتها إلى الحد الذي يُلْقِي على عاتقها البحث في حقائق جميع الأشياء^(١٣)، وكذلك التحديد المتطرف لدائرة الإطلاق، والعمل على خفضه إلى «البحث في المجرّدات»^(١٤) أو «الإلهيات المحضة»^(١٥)، ليس مناسباً ولا مُجدّياً^(١٦).

وبالالتفات إلى التعريف المختار للفلسفة المطلقة يكون تعريف الفلسفة المضافة عبارة عن: الدراسة العقلانية الشاملة للأحوال والأحكام العامة لعلم أو فرع علمي (من قبيل: علم الاجتماع، والعلوم الإنسانية) أو مجموعة أو منظومة حقيقة أو اعتبارية (من قبيل: المجتمع، والعلم).

وفي تعريفنا المقترن ضمن المحافظة على تسييق تعريف الفلسفة المضافة، وتعريف الفلسفة المطلقة، وإضافة مفردة «العلم» إلى منظومة (discipline) الفلسفة المضافة بوصفها علمًا مستقلًا، وعبارة «الدراسة الشاملة» إلى الاتجاه التحليلي والنقدى، ومفردة «العقلانية» إلى منهجيتها، وعبارة «الأحكام العامة» إلى دائرة هذا الحقل الحكمي ومسائله، وذكر أنواع المضاف إلى الفلسفات المضافة . الذي هو من أشمل ملاكات تقسيمات الفلسفة المضافة أيضًا . نقوم بدراسة موضوعها وأقسامها، وبذلك نصل إلى تعريف متعدد الأبعاد بشأن الفلسفات المضافة.

وفي التعريف المقترن تم التصريح أو التلويع . ضمن الالتفات إلى عناصر التعريف

ـ إلى أوصافٍ من قبيل :

١. الهوية الشاهدة والناشرة ، غير الفاعلة والمؤثرة.
 ٢. الدور القضائي ، دون الفتواي.
 ٣. النظرة الشمولية والمنظومية ، دون الجزئية والانتقائية.
- بوصفها خصائص ذاتية للفلسفات المضافة.

ومن خلال الالتفات إلى الفلسفة الأولى ، من قبيل : عمومية موضوعها بالقياس إلى جميع العلوم ، ورجوع محمولاتها إلى موضوعاتها ، وكونها مقصودة لذاتها ، و«إيّية» براهينها ، تتبّع اختلافات الفلسفات المضافة عن الفلسفة العامة والمطلقة.

إن موضوع الفلسفات المضافة هو «الحقول والمنظومات المعرفية أو غير المعرفية» الخاصة ، أما موضوع الفلسفة المطلقة فهو الوجود المطلق . وبذلك تحفظ الفلسفة العليا بصفتها «رئيسة العلوم» بالقياس إلى الفلسفات المضافة أيضاً . رغم أن مصب البحث في كلا نوعي الفلسفة (المطلقة؛ والمضافة) هو الأحكام الكلية وال العامة ، إلا أن الأحكام العامة تمثل موضوعاً لذلك النوع الخاص . كما أن كلا نوعي الفلسفة مدينة في فلسفتها إلى الاتجاه والأسلوب والمنهج العقلاني ، وإن هذه الصفة مشتركة بين أنواع الفلسفات.

إن الفلسفات المضافة تختلف عن «العلوم المضافة» ، من قبيل : علم الاجتماع المعرفي ، وعلم الاجتماع الديني ، وعلم الاجتماع السياسي . ففي «العلوم المضافة» بمقتضى علميتها تتم دراسة المضاف إليه بشكلٍ تجريبي وجزئي ، وإن قضایاها تكون من نوع «إذا...، وعندما...» ، بمعنى أنها ناظرة إلى اكتشاف ووصف العلاقات القائمة بين الظواهر ، رغم أن بعض المسائل قد تبحث في الفلسفة المضافة إلى موضوع ، وفي علم ذلك الموضوع أيضاً ، كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل من قبيل : ماهية الحقوق ، والنسبة القائمة بين الحقوق والأخلاق ، وأقسام الحقوق ، ومناشئ ومصادر الحقوق ، وما إلى ذلك ، حيث تبحث في «فلسفة الحقوق» ، وفي «علم الحقوق» أيضاً . وهذا الأمر يحصل أحياناً بسبب الخلط بين مسائل العلوم ، ولذلك يجب تجنبه ،

وأحياناً يتم إدراج وبحث مسألة . بلحاظ الاختلاف في الحيثية والأسلوب والاتجاه والغاية أو جهة أخرى . في حقلين ، وهذا بطبيعة الحال لا مانع منه ، بل لا يمكن اجتنابه . إن الفلسفات المضافة ليست حصيلة بسط رؤوس العلوم الثمانية؛ لأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل الفلسفات المضافة وبين رؤوس العلوم الثمانية هي نسبة العموم والخصوص من وجهاً؛ فإن مسائل من قبيل: دراسة الجنور التاريخية لعلم من العلوم، والكلام عن المؤسس والمدون لها، والشخصيات البارزة فيها، وتسميتها، وطرق تعليمها تدرج ضمن الرؤوس الثمانية، بيّد أن هذا النوع من المسائل؛ حيث يكون له صبغة تاريخية، لا يمكن طرحه بوصفه جزءاً من المباحث الذاتية للفلسفات المضافة. ومن ناحية أخرى فإن مباحث من قبيل: طبيعة القضايا في العلم المضاف إليه، والمقدمات المعرفية وغير المعرفية المؤثرة في المضاف إليه، وأسباب وأنواع تطورات العلم في الفلسفات المضافة، تخضع للفحص والدراسة، ولكنها لا تعد جزءاً من مباحث رؤوس العلوم الثمانية أبداً^(١٧). والأهم من ذلك أن الرؤوس الثمانية تحصر مهمتها في بيان المسائل العامة ومقدمات العلوم، في حين أن المضاف إلى الفلسفات المضافة ليس من العلوم دائماً، إن الفلسفات المضافة إلى الأمور (أو الوجودات المنظومية) تؤلف مجموعة كبيرة من الفلسفات المضافة.

ثانياً: موضوع ومساحة الفلسفات المضافة —

إن موضوع الفلسفة المضافة أحياناً هو العلوم؛ وأحياناً أخرى يكون موضوعها من غير العلوم. إن مرادنا من العلم هنا ليس هو ما يعبر عنه في الإنجليزية بـ(Science)، أو مجرد العلوم الحقيقية فقط، بل المراد هو مجموع المسائل المعرفية والمعارف المنظومية.

إن الأمور والحقول الأخرى (غير العلوم) إنما تكون متعلقة للفلسفة، و تستدعي بلورة واحدة من الفلسفات المضافة، عندما يتم بسط مسائلها إلى الحد الذي يكون البحث والفحص العقلاني بشأن أحكامها العامة من الناحية الكمية والكيفية قد بلغ مرحلة الانتظام في إطار علمي.

وهنا نؤكّد على أن مساحة الفلسفات المضافة عبارةً عن مسائل كلّ مضافٍ إليه يتمتع بإمكانية الدراسة العقلانية، وإن القراءة العقلانية لتاريخ وتطور العلوم أو الأمور تشكّل جزءاً من الفلسفة المضافة لتلك العلوم والأمور. ورغم أن بعض المباحث التاريخية قد تمّ تصوّرها ضمن مباحث الفلسفات المضافة^(١٨) فإنه لا يمكن اعتبار مطلق دراسة التاريخ وتاريخية الموضوع دراسةً فلسفية.

ثالثاً: بنية ومسائل الفلسفات المضافة –

إن الفصول المكونة لبنيّة كلّ فلسفة مضافة تابعةً للمسائل الأساسية لموضوعها. وفي هذه الناحية تكمّن أكبر أنواع الاختلاف بين الفلسفات المضافة إلى العلوم والفلسفات المضافة إلى الأمور. وفي تصنيف عامٍ يمكن تبويب المسائل التي يمكن طرحها (أو المطروحة) في الفلسفات المضافة ضمن ثلاثة مجموعات:

١. المباحث والمسائل العامة والمشتركة بين أنواع الفلسفات المضافة، من قبيل: البحث عن الطبيعة والصفات الذاتية للمضاف إليه.

٢. المباحث والمسائل المرتبطة بفئةٍ خاصة من الفلسفات المضافة، من قبيل: دراسة موقع ومكانة «العلم المضاف إليه» ضمن شبكة العلوم المرتبطة بها؛ والبحث عن ماهية القضايا التي تولّف «علوم المضاف إليه» في الفلسفات المضافة إلى العلوم؛ والبحث عن تقيين الظواهر في الفلسفات المضافة إلى الأمور.

٣. المباحث والمسائل الخاصة والمنحصرة ببعض الفلسفات المضافة، من قبيل: البحث عن الإطلاق ونسبة الأحكام الأخلاقية في فلسفة الأخلاق؛ والبحث بشأن الوحي والإيمان وخلود النفس وما إلى ذلك في فلسفة الدين.

وفي ما يلي نذكر بنية بعض الفصول الرئيسية لبعض أنواع الفلسفات المضافة على سبيل المثال. وبين الفلسفات المضافة إلى الأمور ندرج «تنظيم مباحث فلسفة الدين»، وفصلٌ لأمهات مباحث «فلسفة الفقه»، وكذلك «بنية فلسفة الثقافة». وبين الفلسفات المضافة إلى الحقوق والعلوم نعمل على تقديم «فهرسة محاور ومباحث فلسفة المعرفة الدينية»، وهي تشمل المحاور ما فوق قسم فلسفة العلوم الدينية أيضاً؛ وأيضاً

بين الفلسفات المضافة إلى العلوم نقدم «بنية فلسفة علم الفقه».

تنظيم مباحث فلسفة الدين —

إن المراد من الدين هو الصورة الملمة والمنزلة للمشيخة التكوينية (المتحققة) والإرادة التشريعية (المتوقعة) لخالق رب الكون والإنسان. وبعبارة أخرى: إن الدين عبارة عن «مجموعة من القضايا وال تعاليم التي ألمت وأبلغت من قبل مبدأ الوجود والكون والحياة، والتي يكون الاعتقاد والالتزام بها وسيلة لكمال الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة». ونطلق على العلوم التي تعنى بدراسة شاملة للعقلانية الدينية تسمية «فلسفة الدين». وفي فلسفة الدين يتم بحث وتحقيق الموارد التالية:

١. ماهية الدين (ومباحث الدين الماهوية): ونبحث تحت هذا الفصل العنوانين

التالية :

أ. تعاريف الدين (والتعريف المختار).

ب. جواهر الدين وأصداقه، أو لبّه وقشوره.

ج. رقعة الدين (مساحة الشريعة).

د. كمال الدين وشموليّته وخلوده.

هـ. الإيمان.

وـ. العبادة.

٢. أهداف الدين.

٣. آليات الدين.

٤. منشأ الدين: ونبحث تحت هذا العنوان موضوعات من قبيل: التصورات النفسية، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية وما إلى ذلك. ويتم البحث في حقل ظهور الدين، والنزعة الدينية لدى الإنسان، ونظرية المشيخة الإلهية، والفطرة الإنسانية.

٥. التعديدية الدينية (مسألة وحدة وتنوع الأديان).

٦. معرفة الدين: وفي هذا الفصل نبحث ونتحقق في المسائل التالية :

أ. إمكان فهم الدين.

- بـ . المنهج في فهم الدين.
 - جـ . لغة الدين (الوحى)، ولغة الدين (لغة الكلام عن الله).
 - دـ . مصادر ومستدات معرفة الدين.
 - لـ . نسبة الدين وعلاقته بكل من الفلسفة والعرفان والأخلاق والعلم والثقافة والفن والتاريخ والحضارة وما إلى ذلك.
- ٨ تاريخ أمehات المدعيات الدينية:** وفي هذا البحث يجب أولاً التحقيق والتعقب في «إثبات المعتقدات الدينية»، و«مفهومية القضايا الدينية»، والانتقال بعد ذلك إلى العناوين التالية :
- أـ . الله (المفهوم، وأدلة الإثبات والنفي). وتعتبر هذه المسألة من أهم مسائل فلسفة الدين، وأوسعها رقعة.
 - بـ . الصفات.
 - جـ . الشرور والنقص (مسألة العدل، وحكمة الله، والغاية من الحياة، والنظام الأحسن).
 - دـ . الخلق وطريقة ظهور الوجود (ومسألة المبدأ).
 - هـ . المجرد والمادي.
 - وـ . الوحي والنبؤة والتجربة الدينية.
 - زـ . الإعجاز.
 - حـ . مفهوم الحياة.
 - طـ . الاختيار.
 - يـ . الشعائر والأداب والمناسك الدينية.
 - كـ . المصير والنظام الأخلاقي في العالم (ومسألة نهاية التاريخ).
 - لـ . خلود النفس.
 - مـ . المعاد (السعادة والشقاء الأبدي).
- ومن الجدير بالذكر :
- أـ . هناك بعض العناوين ذكرت في الفهرسة استطراداً، أو من باب تكميل

المباحث الرئيسية لفلسفه الدين (بالالتفات إلى التعريف المختار)؛ وبعضاها ذكر تاغماً مع أصحاب النزعة التقليدية في هذا العلم.

ب . على الرغم من إمكانية طرح مسائل في فلسفه الدين على سبيل التطفّل، من قبيل: حاجة الإنسان إلى الدين، وتوقعات الإنسان من الدين، وأسباب الإقبال على الدين أو الإعراض عنه، وما إلى ذلك، يَبْدُ أنّ صلة هذه الأبحاث بمعرفة الإنسان وعلم النفس وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان أشدّ.

ج . إن الكثير من المسائل المتقدمة تعدّ في بعض الاعتبارات من مسائل فلسفه الدين، وفي اعتباراتٍ أخرى من مسائل العلوم ذات الصلة بفلسفه الدين. ومن هنا . ضمن لحاظ التفاوت الحيسي . لا بدّ من الرضوخ إلى نوع من الخلط الصوري في مسائل العلوم ذات القرابة والصلة فيما بينها.

د . إن موضع طرح المسائل الخاصة بالأديان، من قبيل: «الثلثيت، وتجسيد الله»، يقع ضمن العلوم الدينية المقارنة أو الكلام الخاص لكلّ دين.

بنية فلسفه الثقافة —

إن البنية والتركيبة والرؤية والسلوك المنسجم والمتاغم في مهد الأرض، وعبر الشريط الزمني المحدد الذي يضمّ الطبيعة والهوية القائمة والتحقّقة لطيفٍ من الناس، هي ما أطلق عليه اسم «الثقافة». من هنا فالذى نراه دراسة للثقافة هو في حقيقته ملحق بـ «المعرفة الإنسانية». وبعبارة أخرى: إن الثقافة تعنى عالم الحياة غير الميتافيزيقية لمجموعة من الناس، وكأنّ القول بأن الإنسان بلا ثقافة، أو الثقافة بلا إنسان، أمرٌ فاقد للمعنى.

إن عالم حياة الناس من التعقيد والتدخل وكثرة الأضلاع والأبعاد والأطراف بحيث يقع بحث معرفة الإنسان وعالم الحياة المادية والطبيعية، والبحث ما فوق العقلاني لأحكام الثقافة، على عاتق فلسفه الثقافة. ولذلك فإنّ البنية العامة لفلسفه الثقافة ستكون على النحو التالي:

١. ماهية الثقافة:

- أ. منهج معرفة البحث الثقافي.
- ب. تعاريف الثقافة.
- ج. التعريف المختار.

٢. أسس وعناصر الثقافة (بحث إجمالي على أساس التعريف المختار):

- أ. الخصائص الذاتية والعرضية للثقافة.
- ب. نقد ودراسة نظريات الثقافة.

٣. أنواع الثقافات:

- أ. الخصائص المقسمة والقسمية للثقافة.
- ب . تبويب وتصنيف الثقافات، وخصائص كلّ واحد منها (من باب المثال: الثقافة العامة والثقافة الخاصة، والثقافة الدينية والثقافة العلمانية، والثقافة الطبيعية والثقافة المختلفة، والثقافة المترقية والجيّدة والثقافة المنحطّة والسيئة، وما إلى ذلك).

٤. مصادر الثقافة:

- أ. مسار تبلور الثقافة.
- ب . خصائص الإنسان والدين والتصورات البشرية والوطنية والقومية والإقليمية والعلمية وما إلى ذلك بوصفها مصادر للثقافة.

٥. انسجام وقانونية الثقافة.**٦. رقيّ الثقافة وانحطاطها:**

- أ. الثابت والمتغيّر في الثقافة.
- ب . مفهوم الانحطاط والرقيّ.
- ج. أسباب الرقيّ والانحطاط.
- د. آليات الثقافة.

٧. النسبة والعلاقة بين الثقافات:

- أ. التباين أو الترابط؟

- ب . المواجهة أو التعايش؟

ج. العلاقة الخطية: التوالي والتوالد؟

٩. نسبة وعلاقة الثقافة مع المقولات الأخرى، التي تكتسب معناها ومفهومها من خلال وجود وظهور الإنسان، من قبيل: معرفة الإنسان؛ المجتمع؛ الوراثة؛ البيئة؛ الدين؛ الحضارة؛ التاريخ؛ الحكمة والفكر؛ العلوم؛ التقنية؛ الفن؛ السياسة؛ الاقتصاد؛ الحقوق؛ التربية؛ الأعراف والعادات والتقاليد؛ وما إلى ذلك.

١٠. أوصاف الثقافة وأحكامها:

نشير في ما يلي إلى بعض صفات الثقافة وأحكامها . على سبيل المثال ..

١. الانتظام والانسجام.

٢. الاختلاط وكثرة الأبعاد والأجزاء.

٣. التعقيد وتعدد الطبقات والأطراف.

٤. الحضور المشاع والأنسيابي في صلب كلّ ما يكون له مفهوم من خلل وجود وظهور الإنسان.

٥. المسار (السلسل الحلقي): ولادة وحياة وزوال الثقافة، ورقّها وانحطاطها، وتقديمها وفتورها).

٦. التطور والخلف (يقاس هذا الوصف بمعايير من قبيل: الجدواوية، أو الانسجام وعدم الانسجام مع ما فوق القيم).

٧. الخلوص وعدم الخلوص، والشفافية والتشويش (يمكن طرح هذا الوصف من خلال مقارنته ونسبة إلى الجوهر الأساس المكون لأي ثقافة).

٨. التأثير والتأثير (الإنتاجية والاستهلاكية بالمقارنة إلى المقولات التي ورد ذكر بعضها ضمن المحور التاسع، والكينونة العصرية والمصرية، والصيغورة العصرية والمصرية).

٩. المسار والصيغورة الدائمة.

محاور وأبحاث فلسفة المعرفة الدينية —

نطلق مصطلح المعرفة الدينية على «حصيلة البحث الموجه من أجل اكتساب

معرفة الدين». إن نسبة المعرفة الدينية إلى واقع الدين هي ذات نسبة العلم إلى المعلوم بالذات. إن المباحث الأساسية في المعرفة الدينية عبارة عن:

١. ماهية المعرفة الدينية:

- أ. دراسة طبيعة وصفات ظاهرة المعرفة الدينية بشكل مطلق.
- ب . حيث قدمنا منظومة خاصة لكشف وفهم الدين (منطق الديالكتيك динамический لاكتشاف القضايا وال تعاليم الدينية) فإننا نقول بتعريف خاص للمعرفة الدينية؛ فإن خصائص المعرفة الدينية المبنية عن المنطق المذكور يمكن أن تكون مختلفة عن المعرفة الدينية بالمعنى المقبول لدى بعض المعاصرين. ومن هنا يمكن لبيان خصائص المعرفة الدينية . المستخلصة من تطبيق النموذج المقترن من قبلنا في أسلوب كشف وفهم الدين . أن يعتبر فصلاً مستقلاً عن المحور المتقدم أيضاً . ونحن نتوقع للمعرفة الدينية المبنية عن المنطق المقترن من قبلنا خصائص ، من قبيل :

١. المنهجية.
٢. الأسس المدركية والاحتجاجية.
٣. التطابق الأقصى للفهم مع واقع الدين وإمكان تفسيره العيني.
٤. الانسجام والتنظيم.
٥. المرونة والقابلية على التطابق.
٦. القابلية على التكامل.

٢. تكون المعرفة الدينية:

- أ. دراسة مسار تكون المعرفة الدينية.
 - ب . تحليل وتفسيركك أنواع المبادئ ذات التأثير في تكون المعرفة الدينية.
٢. معرفة الأنواع التطبيقية للأساليب والطرق الهامة لتحصيل المعرفة الدينية: وذلك من خلال الدراسة الاستقرائية لشارب ومناهج اكتشاف وفهم الدين ، والتبويب الطولي والعرضي لهذه المشارب والمناهج.

٤. تحول المعرفة الدينية:

- أ. البحث الاستقرائي لأسباب وأنواع التحول في المعرفة الدينية.

- بـ . التقييم العقلاني لـ «نظريات التحول» (النظريات التي تسعى إلى بيان أسباب ومسار التحول في المعرفة الدينية).
- جـ . بيان النظرية المختارة.
- ٥. تجاوز المعرفة الدينية :**
- أـ . تعين موانع اكتشاف الدين وفهم المدارك الدينية، والعناصر غير المحددة الدخيلة في تكون وتحول المعرفة الدينية.
 - بـ . دراسة الأساليب والمعايير المميزة للغة من السمين في المعرفة الدينية.
 - ٦. القيمة المعرفية للمعرفة الدينية :** وذلك من خلال دراسة حجم كشف المعرفة الدينية للواقع، وتحديد نسبة المعرفة الدينية إلى حقيقة الدين.
 - ٧. هندسة المعرفة الدينية :** من خلال التقسيم الثلاثي أو الرباعي أو الخماسي لرقة الدين، ودراسة مبني ومنطق توبّع القضايا والتعاليم الدينية في إطار الأنظمة المعرفية المنسجمة.
 - ٨. نسبة وعلاقة المعرفة الدينية إلى العلوم والمعارف الأخرى.**
 - ٩. النواقص والضرورات الراهنة في المعرفة الدينية.**
 - ١٠. ظهور معطيات فلسفة المعرفة الدينية في منطق اكتشاف وفهم الدين، ومسار التطوير الديني.**

تتوّيه (١) : يمكن للتحقيق الشامل . العقلاني للعلوم المستتبطة من الكتاب والسنة (مع لاحظ المقتضيات الخاصة لكلّ واحدٍ منها بطبعية الحال) . أن يتمّ على هامش فلسفة المعرفة الدينية أيضًا .

تتوّيه (٢) : رغم إدراجنا لحصول فلسفة المعرفة الدينية ضمن عشرة محاور، إلا أن محوريين من تلك المحاور يخوضان في مسائلتين تعتبران من أهم رسائل فلسفة المعرفة الدينية، وأكثرها أصالةً، وهما :

- ١ـ . « تكون المعرفة الدينية »، التي تبحث في دراسة مسار وتحليل وتفكيك أنواع المبادئ ذات التأثير في تكون المعرفة الدينية.
- ٢ـ . « تحول المعرفة الدينية »، التي ستبحث في الدراسة الاستقرائية واللاحقة

لأسباب وأنواع التحول في المعرفة الدينية، والتقييم العقلاني لنظريات التحول، وتقديم «نظريّة التحول» المطلوبة.

إن هاتين المسألتين هما من أهم المباحث التي يتم طرحها وبيانها تحت عنوان فلسفة المعرفة الدينية، بل حتى مبحث «ماهية المعرفة الدينية»، أي دراسة طبيعة وصفات المعرفة الدينية، يمكن اتخاذها واصطيادها من هذين المحورين. وإن بحث «تجاوز المعرفة الدينية» وبحث «القيمة المعرفية للمعرفة الدينية» يعتبران بدؤهما من متفرّعات هاتين المسألتين.

بنيّة فلسفة الفقه —

كان لكلمة الفقه منذ القدم (وأحياناً في مراحل مختلفة) إطلاقات واستعمالات متعددة، ومنها:

١. **الشريعة بالمعنى الأعم:** الفقه الأكبر، والمعرفة الدينية، ومجموع القضايا والتعاليم المقدسة المستحصلة من خلال البحث وتطبيق المدارك، والأدلة الدينية المعتبرة. إن الفقه بهذا المعنى يُؤلف الجزء الرئيس من موضوع فلسفة المعرفة الدينية.

٢. **الشريعة بالمعنى الأخص:** أحكام الدين العملية. إن فلسفة الفقه بهذه المعنى تشمل مقاصد الشريعة، وأصل «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية أو مصالحة الجعل»، وكذلك تشمل علل الشرائع، وإثبات العلل، التي هي جزء من فلسفة الدين.

٣. **فقه الدين:** الاجتهاد وعمليات الاستباط، وفهم الشريعة بالمعنى الأعم، أو الشريعة بالمعنى الأخص. إن فلسفة الفقه بهذا المعنى تشكّل جزءاً من أسس وقواعد مسار اكتشاف الشريعة.

٤. **الفروع المدوّنة:** الفقه غير الاستدلالي، مجموعة الأحكام المصرح بها والمستبطة بشكل منهجي. إن فلسفة الفقه بهذا المعنى - كذلك، مثل التطبيق الأول - تمثل جزءاً من فلسفة المعرفة الدينية.

٥. **علم الفقه:** العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلةها التفصيلية. إن فلسفة الفقه إذا أطلقت على أيٍ واحدٍ من هذه الاستعمالات الخمسة،

ستكون هي غير «فلسفة أصول الفقه»؛ لأن المراد من فلسفة أصول الفقه هو مبني فن الاجتهاد، الذي يعتبر جزءاً من فلسفة منطق اكتشاف وفهم الدين. وفي أدبياتنا العلمية المعاصرة في البحث الديني غالباً ما يتم توظيف التعبير بـ«فلسفة الفقه» في المعنى الرابع والخامس من الإطلاقات المتقدمة؛ وهناك من ي يريد من التعبير بـ«فلسفة الفقه» المعنى الثالث. وإنَّ من الأخطاء الشائعة الخلط بين هذه المعاني الخمسة للفقه وفلسفة الفقه، وكذلك فلسفة أصول الفقه، والخلط بين هذه المسائل السَّتَّة.

وبدافع تنظيم فهرسة لمباحث الفلسفة المضافة إلى الأمور والفلسفة المضافة إلى العلوم في حقل واحد، وكذلك بيان الاختلاف بين فلسفة الفقه وفلسفة علم الفقه . التي يتم تداولها وبحثها بين الذين يدعون النظر والتلذير في فلسفة الفقه بشكل مشوش ومخدوش إلى حد كبير. سوف نأتي في ما يلي بشكل مستقل، وباختصار، على بيان «فهرست لأمهات مباحث فلسفة الفقه»، وـ«البنية العامة لفلسفة علم الفقه». طبقاً لتقسيماتها وتسميتها تعتبر فلسفة الفقه مندرجة ضمن الفلسفات المضافة إلى الأمور الاعتبارية، ومن نوع الفلسفات البسيطة، كما تدرج فلسفة علم الفقه في زمرة الفلسفات المضافة إلى العلوم الاعتبارية، ومن جملة الفلسفات المضافة المركبة والمعرفة من الدرجة الثانية.

— فهرسة لأمهات مباحث فلسفة الفقه (الشريعة) —

أ. مدخل:

أ. إطلاقات الفقه واستعمالاته.

ب. نسبة الفقه الخام إلى الفقه المستبط، وعلم الفقه، والقواعد الفقهية.

ج. موقع الفقه في هندسة الدين.

د . منهج اكتشاف الفقه (١. العقلانية الإنسانية المتطرفة؛ ٢. النزعة الاجتهادية المعتدلة؛ ٣. الاقتصار على النص؛ ٤. الانسداد).

ه . مفهومية فلسفة الفقه.

و . الجنوز التاريخية لفلسفة الفقه في آراء وتراث السَّلَف.

٢. قواعد الفقه (الأسس الحاكمة، ومبادئ العَزْم على اكتشاف التعاليم الحكيمية):

- أ. قواعد معرفة المبدأ (الأسس المتبعة عن صفات مبدأ الدين).
- ب . قواعد معرفة الإنسان (الأسس المتبعة عن خصائص المكافف ومفسر الدين).
- ج . القواعد المعرفية (الأسس المتبعة عن الهوية المعرفية للمدارك والدلائل المعتبرة في معرفة الدين).
- د . قواعد المعرفة الدينية (الأسس المتبعة عن أحكام هوية وذاتية الدين والفقه).
- ه . قواعد معرفة المتعلق (الأسس والقواعد المتبعة عن خصائص وصفات الموضوع ومتعلق الأحكام).

تتويه: يمكن التعرُّف على مباحث من قبيل: العدالة والفقه، والمصالحة والعقلانية والفقه، والثقافة (العُرُف) والفقه، والكثير من قواعد الفقه ذات التأثير في استبطاط الأحكام الفرعية، وإدراجها تحت عنوان الأسس والقواعد المتبعة عن المبني المذكورة آنفًا.

٣. مصادر الفقه (والأساليب والقواعد والأدلة الناتجة عن الشواهد والأدلة المعتبرة):

- أ. الكتب.
 - ب . السنة القولية.
 - ج . السنة الفعلية.
 - د . الإجماع؛ والشهرة المقارنة لعصر المعصوم؛ والشهرة الفتوىئية.
 - ه . العقل.
 - و . الفطرة.
- تتويه: إن هذا البحث يتقاطع مع بحث الأسس المعرفية، أو في الحد الأدنى يتعاطى معه بشكل كامل.

٤. معرفة الحكم:

أ. معرفة ماهية الحكم الفقهي، والهوية المعرفية للقضايا الفقهية، ومسألة الحقيقة والاعتبار.

ب . مسار التشريع (من الإنشاء إلى الإنجاز).

ج . أقسام الحكم وتقسيماته.

د . أنواع التقابل بين الأحكام.

ه . اختلاف القضايا الفقهية عن القضايا الأخلاقية.

٥. معرفة الموضوع:

أ. متعلق الأوامر والنواهي.

ب . أنواع الموضوع.

ج . تبدل الأحكام (الدور الذي يلعبه تطور الزمان والمكان والإنسان في تبدل الحكم، وبيان أسباب وأنواع التطورات، وظروف وشروط تطبيق الدين وسهامها في تحول الفقه وتطبيقاته).

٦. تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

أ. بحث التبعية وعدم التبعية.

ب . إمكان وعدم إمكان اكتشاف المصالح والمفاسد (في مقام التشريع والتطبيق).

ج . مقاصد الشريعة وغاية الفقه.

د . علل الشرائع.

٧. مساحة وهندسة الفقه:

أ. حدود وحقوق الفقه.

ب . الخلوّ وعدم الخلوّ من الحكم (منطقة الفراغ والمساحة المفتوحة من التشريع).

ج . بنية الفقه (الشموليّة والانتظام أو النقص وانعدام التنظيم).

٨ نسبة الفقه إلى:

- . الحقوق.
- . العرفة.
- . الأخلاق.

البنية الفلسفية لعلم الفقه —**١. مدخل:**

- أ. مفهوم الفقه والمعرفة الفقهية.
- ب . حول فلسفة علم الفقه (التعريف، والموضوع، والغاية، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، والآليات).

٢. ماهية المعرفة الفقهية:

- أ. ماهية علم الفقه.
- ب . الطبيعة والصفات المعرفية للمعرفة الفقهية.

٣. تبلور المعرفة الفقهية، وظهور علم الفقه:

- أ. مسار بلورة المعرفة الفقهية.
- ب . تحليل المبادئ المؤثرة وذات الدور في بلورة المعرفة الفقهية.
- ج - تاريخ علم الفقه.

٤. معرفة مناهج علم الفقه:

- أ. المدارس والمناهج الفقهية، ودورها في تكوين منهج علم الفقه.
- ب . منهج التفهُّم المطلوب، وعلم الفقه المنشود.
- ج . القيمة المعرفية للقضايا الفقهية المستبطة من الشواهد والأدلة.

٥. مراحل علم الفقه ومبادئ تطوره وتحوله:

- أ. استقراء أسباب التطور والتحوّل في المعرفة الفقهية.
- ب . مراحل الفقه، وأنواع التحول.
- ج . التقييم العقلاني لنظريات التحول في المعرفة الفقهية.

د . النظرية المختارة.

٦. موانع فهم الشريعة ومعرفة آفات المعرفة الفقهية :

أ. استقراء الموانع على أساس القواعد والمبادئ الخمسة لاكتشاف الدين.

ب . تقييم معرفة الغثّ من السمين في المعرفة الفقهية.

٧. فصول علم الفقه .

٨. نسبة وعلاقة علم الفقه بـ :

ـ علم أصول الفقه.

ـ علم الفلسفة.

ـ علم الكلام.

ـ علم الحقوق.

ـ علم الأخلاق.

ـ القواعد الفقهية.

ـ العلوم الإنسانية.

رابعاً: الأهداف، والفوائد، والمعطيات -

إن الأسلوب والاتجاه العقلاني الشامل للفلسفة المضافة إلى العلوم يكشف عن النواقص والعيوب البنوية، والانحرافات والنواقص المنهجية، والنقص والخلل البياني، ونقاط الضعف المضموني، والاستطرادات والحسو الزائد، والقصور وعدم الجدوائية، وجميع أنواع نقاط الخلل والعجز في العلم بالمتعلق. كما يكشف عن كمال هذه الأمور والموارد، وجدوايتها، ودقائقها، وعمقها، وسعتها، واستحكامها وثباتها. وبذلك يتمكن الباحث . من خلال احتواه على قدرة المواجهة الواقعية والنقدية والفاعلة . من إعادة النظر وتصحيح وإصلاح وتجديد وإعادة تهذيب وتنقیح وإعادة صياغة وتنسيق، بل وتكامل مباحث المضاف إليه، وحتى إعادة ترتيب عناصرها بشكلٍ مختلف أحياناً، والعمل على تنظيم وتأسيس العلوم الجديدة، وهذا يؤدي بدوره . لا محالة . إلى توسيع رقة وحدود المعرفة.

كما أن الفلسفات المضافة إلى الأمور . من خلال إعادة فهم المتعلق ، وبيان وتوجيه تاريخ المضاف إليه ، وتحليل ونقد طبيعته وصفاته . تؤدي إلى بسط البصيرة ، واسعًا أفق ومقدرة المحقق ، وتحقيق إمكانية المواجهة الواقعية والفاعلة في تعاطيه مع مسائل متعلق الفلسفة المضافة ، واستخدامها في سياق النوايا والاحتياجات الإنسانية . إن هذه المعطيات والنتائج عندما يُنظر إليها بوصفها من الأمور السابقة تعتبر غايةً وغرضًا للفلسفات المضافة إلى العلوم والأمور ، وعندما تُلاحظ بوصفها من الأمور اللاحقة ، ومن معطيات التحقيق ، تعتبر من الفوائد والثمار المتربّبة عليها .

خامساً: المنهج والاتجاه

إننا نطلق تسمية منهج التحقيق على «أسلوب تصنيف وبسط المعلومات والأدلة في مقام الجمع والحكم؛ للرّد على الخصم أو إثبات المدعى» ، من قبيل: المنهج التجريبي الحسي ، والمنهج العقلي الحدسي ، والمنهج العقلي النصي . وإن كلّ منهج يتبلور من خلال تنظيم مجموعة من القواعد والأدلة المتسانحة ، والتي تدرج تحت صنف واحد . ونطلق تسمية اتجاه التحقيق على «التوجه الناشئ عن قصد المحقق في مقام البحث والبيان». إن اتجاه التحقيق يتطلع إلى واحدٍ من الوجوه الثلاثة التالية: التوصيف والتقرير؛ والتحليل والتقييم؛ والتوصية والاقتراح . وإن النقد والحكم يمثل دوره جزءاً من اتجاه التحليل أيضًا .

إن منهج وأسلوب الفلسفات المضافة إلى العلوم والأمور هو أسلوبٌ عقلي حدسي ، رغم أنه . وكما هو الحال في سائر أنواع الفلسفات . يستفاد أحياناً في الفلسفات المضافة في مقام الجمع من الأساليب التجريبية أيضاً .

إن اتجاه الفلسفات المضافة تحليلي ونقيدي أيضاً ، رغم أن تحقيق الفلسفة المضافة لتحسين العلم بالمتصل إنما يعمل على التوصيف والاقتراح في إطار الأبحاث والهوماش ، وليس في جوهرها ولبّها . ويبدو أن الذين يتصورون أن الاستدلال في الفلسفات المضافة هو الأعمّ من البرهان العقلي والنقلاني والتاريخي^(١٩) إنما يخطئون الطريق .

سادساً: الأنواع —

- تقسم الحكمة . (على الإطلاق، ومع شيء من التسامح طبعاً) على أساس المعايير والحيثيات المختلفة . إلى أقسام وأنواع مختلفة، وهي:
١. من الناحية التاريخية تقسم إلى: سحرية؛ وقديمة؛ ووسيطة؛ ومعاصرة؛ وجديدة.
 ٢. من الناحية الجغرافية إلى: شرقية؛ وغربية، وكذلك إلى: صينية؛ وهندية؛ وإيرانية؛ وأمريكية؛ وأوروبية، وكذلك إلى: يونانية؛ وإيطالية؛ وألمانية؛ وفرنسية؛ وإنجليزية؛ وما إلى ذلك.
 ٣. من الناحية الانتماضية إلى: دينية وإلهية؛ وغير دينية وعلمانية، وكذلك إلى: إسلامية؛ ومسيحية؛ وبهودية؛ وما إلى ذلك.
 ٤. من ناحية الاتجاه والمنهج إلى: مشارقية؛ وإشراقية؛ ورواقية؛ ومزدوجة، وكذلك إلى: عقلية؛ وتجريبية.
 ٥. من الناحية المعرفية إلى: يقينية؛ ونسبية؛ وتشكيكية، وكذلك إلى: واقعية؛ ومثالية؛ وما إلى ذلك.
 ٦. من الناحية الوجودية والنظرية التي تشكل المنظومة والبنية إلى: الأصالة الوجودية؛ والأصالة الماهوية.
 ٧. من الناحية الغائية أو العملانية إلى: انتزاعية؛ وعملية.
 ٨. من ناحية الرقعة والمساحة إلى: الحكمة النظرية، وأقسامها الثلاثة؛ والحكمة العملية، وأقسامها الثلاثة.
 ٩. من ناحية المتعلق والموضوع إلى: ما وراء الطبيعة؛ والطبيعة، أو ما بعد الطبيعة؛ والطبيعيات.
 ١٠. ومن حيث ملاك شمولية وجامعية الموضوع وجزئية واحتصاص المتعلق إلى: مطلقة؛ و مضافة^(٢٠).

كما تقسم الفلسفات المضافة . التي هي جزء من التقسيم الأخير . باعتبار ماهية وهوية المضاف إليها إلى أقسام متتوّعة؛ لأن «المضاف إليه» ومتصل الفلسفات

المضافة تارةً هو العلوم الحقيقة والاعتبارية؛ وتارةً هو الأمور الحقيقة والاعتبارية. وإن «علوم المضاف إليه» تارةً تكون من سُنخ المعرفة من الدرجة الأولى، من قبيل: «العلوم الخاصة»، مثل: علم الفيزياء؛ وتارةً أخرى من نوع المعرفة من الدرجة الثانية، من قبيل: «فلسفة العلم»، و«فلسفة الفلسفة».

كما أنّ أمور المضاف إليه تارةً تكون من سُنخ المعرفة، من قبيل: «الوحي» و«المعرفة»؛ وتارةً أخرى من المقولات العامة غير المعرفية، من قبيل: الفن، والحقوق. كما أنّ علوم وأمور المضاف إليه تارةً تكون حقيقة؛ وأخرى اعتبارية. وإنّ هذه الاختلافات الماهوية تصبح منشأً لتنوع الفلسفات المضافة.

يمكن تسمية الفلسفة المضافة إلى الأمور غير المعرفية بـ «الفلسفات المضافة البسيطة». وتدرج فلسفة الاجتماع، وفلسفة الفن، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحضارة، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الاقتصاد، وفلسفة السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التربية، وفلسفة اللغة، وفلسفة التكنولوجيا، ضمن الفلسفات المضافة البسيطة.

كما يمكن تسمية الفلسفات التي يكون موضوعها المعرفة من الدرجة الأولى بالقياس إلى النوع المتقدم (البسيط)، وكذلك بالقياس إلى «الجهل المركب»، بمعنى الجهل بالجهل (وإنّ هذه المجموعة من الفلسفات المضافة هي من العلم بالعلم)، بالفلسفة «المضافة المركبة». ويتمّ تبويب فلسفة المعرفة، وفلسفة العلم، وفلسفة العرفان، وفلسفة «العلوم الخاصة»، وما إلى ذلك، تحت الفلسفات المضافة المركبة.

أما الفلسفات المضافة التي تضاف إلى المعارف من الدرجة الثانية فحيث تكون من المعارف من الدرجة الثالثة (إذا راق جعل هذا المصطلح أو التعبير لأرباب المعرفة)، وتعتبر من المعارف المضافة، فيمكن تسميتها بالفلسفات «المضافة المضاعفة». وإن فلسفة فلسفة العلم، وسائر الفلسفات المضافة إلى «الفلسفة المضافة المركبة»، تعتبر من مصاديق هذه الفتنة من الفلسفات المضافة. وبطبيعة الحال بالالتفات إلى القول بأن هذه الفتنة ليست شيئاً آخر غير العلم بالعلم (والمعرفة من الدرجة الثانية) يمكن إلهاقها بالفلسفات المضافة المركبة أيضاً.

كما يمكن تقسيم الفلسفات المضافة من ناحيةٍ وحيثيةٍ أخرى إلى قسمين:

١. الفئة التي يكون متعلقها العلوم أو الأمور الحقيقة، من قبيل: الفلسفة، وفلسفة الوجود^(٢١).
٢. الفئة التي يكون المضاف إليها هو العلوم أو الأمور الاعتبارية، من قبيل: فلسفة علم الفقه، وفلسفة الفقه.

سابعاً: نسبة وعلاقة الفلسفات المضافة بالعلوم المضافة إليها

هناك نسبة وعلاقات عامة بين الفلسفات المضافة بشكلٍ مجموعي إلى الفلسفات المضافة إليها بشكلٍ مجموعي. وهناك لكلٍّ فلسفة مضافة نسبة وعلاقات خاصة بالعلم ب المتعلقةها، وأحياناً بالعلوم الخاصة. وقد ذكرنا . على سبيل المثال . النسبة والعلاقات الخاصة لفلسفة المعرفة الدينية بفلسفة الدين ومنطق فهم الدين ضمن مقالة لنا تحت عنوان: «ضرورة تأسيس...»، منشورة في العدد الثامن والثلاثين من مجلة (قبسات).

وفي ما يلي نكتفي بالإشارة إلى النسبة وال العلاقات العامة بين الفلسفات المضافة ومجموع العلوم المضافة إليها؛ رعاية للاختصار:

بالنظر إلى كون الفلسفات المضافة من العلوم اللاحقة فإنها تأخذ مادتها من العلوم المضافة إليها، وحيث إن هذه العلوم تعتمد القراءات الشاملة فإنها تحكم على متعلقاتها من خلال الشواهد المتاحة من خلال البحث في طبيعتها وجذورها، وتساعد على بسط واصلاح وتطوير موقعها من خلال إظهار نقاط الضعف والقوة والجدوائية في المضاف إليها.

ولو دققنا في تاريخ العلوم سندرك أنه حتى قبل أن تكون الفلسفات المضافة على شكل علوم مستقلة تكون العلوم المختلفة مدينةً في إصلاحها وتحوّلها وتكاملها وازدهارها إلى أفكار من جنس الفلسفات المضافة.

ثامناً: إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة

إنَّ الذي يستوجب طرح السؤال عن «إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة»

أمران، وهما:

الأول: المعضلة العربية في إسلامية الفلسفة (هل الفلسفة . التي تقوم خصوصيتها الذاتية على الحرية الفكرية . يمكنها أن تكون مقيّدة بشيء ، بما في ذلك الدين والأيديولوجيا الخاصة؟).

استعداد وقابلية الحكمة والعلوم العقلية الإسلامية على توليد وإنتاج الفروع والحقول المستقلة تحت عنوان الفلسفات المضافة.

الثاني: وهو يبرز عندما نلتفت إلى الفهرست الطويل والغريب لهذا الحقل الحكمي . فعندما ذكرنا الأقسام والتقسيمات . وإن على نحوٍ مبغيٍ ومضطرب . كانا نذكر العشرات من نماذج الفلسفات المضافة . إن الإجابة عن الأمر الأول تحتاج إلى مجالٍ أوسع ، ولكن لا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى أمرتين ، وهما :

أولاً: لقد مضى زمنٌ طويٌ على التشكيك في إطلاق التمحض على العلم والمعرفة . حتى بالنسبة إلى العلوم المحسنة .. فوراء كلَّ فلسفةٍ وعلمٍ هناك ما لا يُحصى من التصورات المسبقة . وعلى حدَّ تعبير الحكماء: «أدلة دليل على امكان الشيء وقوعه». وإن الفهرسة المختصرة التي أشرنا إليها آنفاً بشأن تقسيمات وأقسام الفلسفة خير دليل على حقيقة أن الفلسفة متحيّةٌ ومقيدةٌ بآلاف القيود والحيثيات المعروفة وغير المعروفة ، والعلومة والمكتومة . وإن حياة وحضور الحكمة العربية والعلوم العقلية الإسلامية الواسعة خير شاهد على إمكان وجواز اتصاف الفلسفة بالإسلامية ، كما أنها تمثل أكبر برهان على إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة.

وثانياً: إنَّ ظرفيات الحكمة والعقلانية الإسلامية أوضحت من أن يتمَّ التشكيك في إمكانية التأسيس للفسفات الإسلامية المضافة . وفي ما يتعلق بتوضيح هذه الإمكانية يمكن لنا أن نشير في الحد الأدنى إلى الموارد التالية:

إن اعتبار الفلسفة علم العلوم ، وكونها أمَّ العلوم ، يقتضي عمق وسعة التراث المعرفي الواسع إلينا من أسلافنا في حقل الحكمة والعقلانية الإسلامية ، وحكمة قضايا الدين الإسلامي وتعاليمه . وإنْ غنى وقوام وقوَّة العلوم الإسلامية بلحاظ الاتجاه الشمولي والتقييمي بشأن العلوم والأمور الآلية . وبالتالي باعتبار تنوع المعايير ، وإسلامية

المعرفة، يمكنها أن تكون تشكيكية أو متعددة الوجوه، يمكن للإسلامية أن تحال إلى مصادر أو منهج أو غاية أو آلية علم أو هوية موضوع ذلك العلم، أو محمولاته.

تاسعاً: ضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة —

بالإضافة إلى مقام الثبوت والإمكان هناك الكثير من الأدلة التي تحرز مقام الإثبات، وضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات المضافة على أساس الحكمة والعلوم العقلية الإسلامية. وإن الأدلة التالية من الدعائم التي تعبر عن ضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة:

١. الضرورة الملحة لبسط وتوسيع وتطوير الحكمة الإسلامية في الظروف الراهنة للإسلام والعالم.
٢. ضرورة إخراج الفلسفة الإسلامية من العزلة الراهنة، وجعلها فاعلة.
٣. ضرورة تحديث الفلسفة الإسلامية، من خلال إعادة تركيبها وتشذيبها بشكلٍ جديد.
٤. وجوب تعزيز الأسس النظرية للعلوم والمعارف الإسلامية.
٥. بالالتفات إلى أن الفلسفة تمنح المرء سعة في الرؤية فإنّ لازم قيام أو تطوير التاغم في هندسة العلوم والمعارف الإسلامية، ولا سيما في حقل الحكمة العملية، ورفع التعارضات والتشتّتات المحتملة فيها، هو الرؤية العقلانية الشمولية إلى العلوم والمعارف الإسلامية.
٦. هناك منْ حول بعض الفلسفات المضافة . من قبيل: فلسفة الدين . إلى موقع وقاعدة للهجوم على الأسس والمعارف الإسلامية والتقليدية. وهذا يعتبر من التداعيات والتبعات السيئة لتأسيس الفلسفات المضافة على أساس المنطق الصحيح والدقيق.

٧. يحصل الكثير من الخلط والأخطاء العلمية من قبل بعض المعاصرين في حقل بعض الفلسفات الإسلامية المضافة، من قبيل: إطلاق فلسفة الدين على الفلسفة الدينية، والكلام الجديد أو البحث الديني (بالمعنى العام)، ومن قبيل: اعتبار التساوي أو الخلط بين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة وعلل الشرائع، وبين فلسفة علم الفقه

وفلسفة علم الأصول وفلسفة الاجتهد. وإن تأسيس الفلسفات المضافة بشكلٍ صحيحٍ ودقيقٍ يؤدي إلى تقليل وتصحيح هذا الخلط، ويحول دون هذه الأخطاء.

عاشرًا : المصادر—

إن المصدر الأول لتأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة هو الوحي الإلهي المتمثل بالقرآن؛ بوصفه كتاب حكمةٍ ومعرفة. يمكن الحصول على الأسس والقواعد الميتافيزيقية للعلوم والأمور واستبطاها بكلٍّ يسرٍ وسلامة وانسيابية من خلال آيات هذا الكتاب الحكيم. وإن الرؤية العامة والشموليّة للوجود والكائنات من رسائل الدين الأساسية. وإن صياغة وشرح أسس الحكمة والمعرفة تمثل جزءاً كبيراً من التعاليم الوحيانية.

وال المصدر الثاني هو ستة المعصوم، الممثلة في أقوال وأفعال المعصومين عليهم السلام بوصفهم الثقل الأصغر، وعدل الثقل الأكبر، ولذلك فإنهم بطبيعة الحال يتمتعون بذات خصائص ومواصفات الثقل الأكبر.

أما المصدر الثالث فيتمثل في استنتاج واستخراج الفلسفات الإسلامية المضافة، بوصفها التراث المعرفي القييم الذي تركه لنا السلف في رقعة العلوم العقلية الواسعة. وبإضافة إلى العلوم العقلية يمكن للكثير من العلوم النقلية والاعتبارية، وحتى الأدبيات . ولا سيما الأدب الفارسي الشريقي والقويم . أن يعاد إحياؤها وإخراجها من مكانتها، وعرضها على شكل علوم منسجمة ومنظمة ومتناسبة في محافل المعرفة، وجعلها في متناول الجميع.

إن هذه العبارات والتعابير التي جرأت من قلمي بشكلٍ مرتجل ومستعجل تحتاج إلى شرح وتفصيل مناسب لا تشبع له هذه العجالة، ولذلك نكتفي بهذا المقدار، ونترك البحث في مسائلتين هامتين آخرين، وهما : «منطق التأسيس للفلسفات الإسلامية المضافة»، و«الآفات والضرورات الراهنة للفلسفات المضافة»، إلى فرصةٍ أوسع، لعل الله يُحدِّث بعد ذلك أمراً.

المواضيع

- (١) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفه ١: ٦٨؛ حسن معلمي، مجلة قبسات، العدد ٢٩ . ٤٠ : ٩٤ (مقال فلسفه أخلاق).
- (٢) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ : ١٧٤ (مقال فلسفه إسلامي).
- (٣) انظر: سعيد بهشتی، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ : ١٢٢ (مقال فلسفه تعليم وتربيت در جهان إمروز)؛ جبرئيلي، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ : ١٢٦ (مقال فلسفه علم كلام).
- (٤) انظر: جبرئيلي، مجلة قبسات: ١٢٦ (مقال فلسفه علم كلام).
- (٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٦) انظر: حسن معلمي، مجلة قبسات، العدد ٢٩ . ٤٠ : ١٠٥ (مقال فلسفه أخلاق).
- (٧) لمزيد من التوضيح انظر: علي أكبر رشاد، دين پژوهی معاصر.
- (٨) صدر المتألهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة ١: ٣٤ . ٣٥ .
- (٩) المصدر السابق: ٢٤.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٢.
- (١١) المصدر السابق. وربما أمكن القول: «إن هذه الفوائد والثمار من العرفة الذي يوصل الشخص إلى الإنسان الكامل، وهو العالم بما هو عليها، والحكم بوجودها حقيقة بالبراهين...».
- (١٢) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١: ٢٦٧ .
- (١٣) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى: ٧٧ (تحقيق: فؤاد الأهوانی).
- (١٤) لأن الفلسفة الإلهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود... (قطب الدين محمد الرازی، هامش عنوان «النظم الرابع في الوجود وعلله»، كتاب الإشارات والتبيهات).
- (١٥) يمكن تبرير تصور الفلسفة - بطبيعة الحال - بوصفها من الإلهيات المحضة من خلال التعبير والفهم الذي ذكره صدر المتألهین في المظاهر الإلهية. حيث قال: «الحکمة التي هي معرفة الأول، ومربطة وجوده، ومعرفة صفاته وأفعاله، وأنها كيف صدرت منه الموجودات في البدو والعود...».
- (١٦) لقد أورد صدر المتألهین في الجزء الثالث من الأسفار: ٥٥٥، بعض المعاني أو إطلاقات الحکمة لا بوصفها علمًا.
- (١٧) على سبيل المثال: تم اعتبار المحاور التالية في شرح حکمة الإشراق معاور للرؤوس الثمانية: «الغرض من العلم، والمنفعة، والسمة، والمألف، وأنه من أي علم هو...، وفي أي مرتبة هو، والقسمة، وأنحاء التعاليم». إن مقارنة هذه الفهرسة بينية وعناوين بعض الفلسفات المضافة بشكل واضح.
- (١٨) انظر: سعيد بهشتی، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ : ١١٤ (مقال فلسفه تعليم وتربيت در جهان إمروز).
- (١٩) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ : ١٧٩ (مقال فلسفه إسلامي).
- (٢٠) لقد أورد العلامة الشعراوی الطهراني، وهو من الحكماء المعاصرين . ضمن تقسيمه المنطقي للفلسفة . إلى الإشارة لبعض الفلسفات المضافة، وإن لم يكن ذلك منه بشكل واضح ومقصود. وقد

نقل الأستاذ الشيخ حسن زاده الهملي هذا الفهم والتقطيم في الجزء الثاني من كتابه «ألف كلمة وكلمة»، تحت الكلمة رقم (٢٧١)، وإن نقل نصّ بيان العلامة الشعراوي هنا لا يخلو من الفائدة؛ إذ يقول: «...إن الفلسفة تبحث في كل مسألة يمكن البحث فيها، وموضوعها هو الموجود المطلق، بمعنى كل موجود. وحيث ينقسم الموجود إلى ثلاثة أقسام ستنقسم الفلسفة بدورها إلى ثلاثة أقسام أيضاً: الأول: الموجود المجرد، أي الموجود غير المادي، والذي ليس له امتداد جسماني، ولا يحل في مكان، ولا يمكن الإشارة له إشارة حسيّة. من قبيل: علة العلل الذي خلق كل شيء، ومنح الحياة للوجود. وإن العلم الذي يبحث في هذا الموضوع هو علم «ما وراء الطبيعة»، أو العلم الإلهي.

الثاني: الموجود المادي، بمعنى الأجسام التي نشاهدها، أو التي تتجلى آثارها لنا، والتي تقع في مكان. وهذا هو قسم «الفلسفة الطبيعية».

الثالث: الإنسان، والمراد منه معرفة النفس الناطقة وخواصها. وهو وإن كان لا يخرج عن القسمين الأولين، ولكن لأهميته البالغة يستحق أن يُبحث بشكل مستقل.

ويقول الفلسفة: إن في النفس ثلاثة خصائص، وهي:

أولاً: إنها تستطيع التفكير، واكتشاف النتائج المجهولة في العلوم.

ثانياً: إنها تستطيع بذل الجهد في الصنائع البدعة والفنون الجميلة. وأن تجترح فيها العجائب. من قبيل: فن الرسم، والخط.

ثالثاً: إنها تدرك حُسْنَ الأفعال والأفعال وقبحها، وتختار لنفسها الأخلاق والأفعال الحسنة، وتحتسب القبائح.

وإن العلم الذي يبحث في الخصيصة الأولى هو علم المنطق؛ والعلم الذي يبحث في الخصيصة الثانية هو علم الجمال؛ والعلم الذي يبحث في الخصيصة الثالثة هو علم الأخلاق. هذه هي الخصوصيات التي يتمتع بها الإنسان في حال الانفراد، وأما عندما ينخرط في سلك جماعةٍ من الناس سوف تأخذ العلاقة والارتباط فيما بينهم قواعد خاصة، ويتم البحث بشأنها في علم الاجتماع، من قبيل: ما هي أسباب رقي الشعب أو انحطاطه؟ وما هي أسباب اتحاد أفراده؟ وما إلى ذلك. وفي ما يتعلق ببحث سلوك أفراد هذه الجماعة تجاه بعضهم بعضاً هناك علم آخر، وهو علم القانون والفقه.

وعليه تنقسم الفلسفة إلى ثمانية أقسام، وهي:

١. ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي؛
٢. الحكمة الطبيعية؛
٣. علم النفس؛
٤. المنطق؛
٥. علم الجمال؛
٦. علم الأخلاق؛
٧. علم الاجتماع؛
٨. فلسفة القانون».

(٢١) لو قلنا بأن فلسفة الوجود هي ذاتها الإلهيات بالمعنى الأعم. كما يتم التعبير بذلك أحياناً. ستكون فلسفة الوجود هي «الفلسفة المطلقة». وإن كانت مندرجةً في زمرة الفلسفات المضافة.

فلسفة الفلاسفة الإسلامية

د. الشيخ عبد الدسرين خسرو بناء^(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

مدخل —

تعتبر الفلسفة من الخصائص التي تميّز الإنسان عن غيره؛ إذ يقول أرسطوطاليس: جميع الناس ينزعون بطبيعتهم إلى المعرفة، والدليل على ذلك شدة تمسّكنا بحواسنا. صحيح أن الحيوانات تمتّع بالقوى الإدراكية الحسيّة أيضاً، ولها حظها النّبِي من الذاكرة والتجارب المتواضعة، إلا أن الإنسان يمتاز منها في حياته باعتماد الصناعة والاستدلال والتعلّق. إن التجربة تعني معرفة الأفراد والمصاديق، وهي معرفة لا تتضمّن معرفة العلة، بيّنَ أن الصناعة تعني معرفة الكلّيات، وتتضمن معرفة العلة^(١). لا يقتصر عدم إطلاق الحكمة والفلسفة على المعلومات الحسيّة والتجريبية فحسب، بل لا بدّ من عدم اعتبار أنواع الفنون والصناعات من الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة أيضاً. إن الفلسفة علمٌ يتعاطى مع العلل والمبادرات الأولى. سواءً في ذلك العلل الوجودية والمعرفية .. ولذلك فهي تبحث في جميع الحقائق الكلية والعامّة، من قبيل: أصل الوجود، ووجود المعرفة، ووجود النفس، وجود الله، وعوالم الوجود، والوجود الاعتباري، وغيرها.

إن الفلسفة لم تعد اليوم مجرّد علم، بل إنها تحكي عن علوم ومذاهب واتّمامات متّوّعة. ونحن في هذه المقالة نسعى إلى بيان الفلسفة الإسلامية من خلال رؤية من الدرجة الثانية:

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية . قسم الفلسفة والكلام. له مؤلفات عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

١. فلسفة الفلسفة الإسلامية

وهي عبارة عن العلم الشامل للفلسفة الإسلامية والتوجهات. وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن: الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والإشراقية والصدرائية، وما توصلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية.

إن المنهج العام للتحقيق في فلسفة الفلسفة الإسلامية يحصل من خلال الأسلوب الهرمنيوطقي، وفهم النظريات والاتجاهات والمعطيات والنماذج الفلسفية. وأمّا في مقام أسلوب التحقيق فإن مسار هذا البحث سيكون وصفياً وتحليلياً وتحليلياً واستدلاليّاً ونقدياً.

وإن اتجاه فلسفة الفلسفة الإسلامية في مقام جمع المعلومات تاريفي . تقريري، وفي مقام الحكم والتحليل معرفي.

إن غاية وهدف هذا العلم هو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية، وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها. وإن هذا الهدف يتم في إطار الالتفات إلى جدوائية ودور الفلسفة في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وتطبيق الفلسفة وتطويرها بما يتناسب وال الحاجة المعاصرة للدنيا والآخرة، والحياة المادية والمعنوية، والفردية والاجتماعية. وفي نهاية المطاف يتم تقديم بنية ومنظومة جديدة مقتربة للفلسفة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن الهدف النهائي لفلسفة الفلسفة الإسلامية عبارة عن اكتشاف وتقديم بنية منظمة للفلسفة الإسلامية، تتمتع بالخصائص التالية:

- أ. اتصافها بالفلسفة، وتمتّع جميع مسائل الفلسفة الإسلامية بالمنهج العقلي.
 - ب . اتصافها بالإسلامية، بمعنى التنااغم بين المسائل الفلسفية والتعاليم الإسلامية، أو . في الحد الأدنى . عدم مخالفتها للإسلام بشكلٍ صريح.
 - ج . الجدوائية والحداثة، بمعنى اضطلاع الفلسفة الإسلامية بدورها في الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفن، وغيرها من احتياجات الإنسان المعاصر.
- إن هذه المنظومة، علاوة على العلاقات المنسجمة لمسائل، وتعيين حدودها، يجب أن تحدّد الموضوع الأصلي لنظام الجديد.

٢. بيان المفاهيم

لکي نفهم المسائل المذکورة آنفاً لا بدّ من بيان وشرح الألفاظ الرئيسة في الفلسفة الإسلامية، من قبيل: أسلوب ومنهج التحقيق، والاتجاه، والمعطيات، بشكل شامل.

أ. منهج التحقيق

إنّ منهج التحقيق^(٢) بالمعنى العام عبارة عن جمع المعلومات بشأن نظرية ما، وتوصيفها، والحكم بشأنها، وفهمها.

يُطلق على القسم الأول من منهج التحقيق بالمعنى العام مصطلح فن التحقيق. ويتم تقسيمه إلى: الميداني؛ والمكتبي. ويتم تقسيم الميداني إلى: تحقیقي؛ وتقییمی؛ وأحصائی.

ويُطلق على القسم الثاني من منهج التحقيق بالمعنى العام، أي وسيلة التوصيف والحكم والفهم، مصطلح منهج التحقيق بالمعنى الخاص. ويتم تقسيمه بمختلف الحالات إلى أقسام متعددة، حيث يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص، في مقابل فن التحقيق، بلحظة أول إلى: المنهج التوصيفي؛ والمنهج التعليلي؛ والمنهج التحليلي؛ والمنهج الاستدلالي؛ والمنهج النصدي.

يعمل المنهج التوصيفي على تحرير النظرية أو الظاهرة.

يعمل المنهج التعليلي على بيان أسباب وعلل ظهور النظرية.

يعمل المنهج التحليلي على اكتشاف مقدمات ولوازم النظرية.

يعمل المنهج الاستدلالي على إثبات المعتقد والمتبنى.

يعمل المنهج النصدي على الحكم بشأن النظرية (الاكتشاف، والمطابقة مع الواقع وعدم المطابقة معه).

إن المنهج الاستدلالي هو وسيلة تحويل المتبنى إلى متبنى صادق ومبرر ومستدل، وهو الذي يقبل التقسيم إلى: أدوات عقلية؛ وتجريبية؛ ونقلية (الأعمّ من التعبدية والتاريخية والحضورية).

وإن المنهج التعليلي عبارة عن بيان علل وعناصر ظهور نظرية ما، من قبيل: العناصر التحفيزية؛ والميكانيكية؛ والتنظيمية؛ والإلالية؛ والاجتماعية؛ وما إلى ذلك. كما يتم تقسيم المنهج التحقيق بالمعنى الخاص بلاحظ آخر إلى: المنهج الهرمنيوطيقي؛ ومنهج علم الظواهر؛ والمنهج البنوي؛ والمنهج الحواري.

ومن الجدير بالذكر أن المنهج التوصيفية والتعليلية والتحليلية والاستدلالية والنقدية هي وسائل تضمن الهوية المعرفية والدفاعية للنظرية. في حين أن المنهج الهرمنيوطيقي وعلم الظواهر والبنوية والحوارية تمثل وسائل للوصول إلى هوية النظرية في ما يتعلق بالتفهيم والتفاهم.

يجب على فلسفة الفلسفة الإسلامية أن تعمل على توظيف الفن المكتبي في إطار توصيف وفهم النظريات والاتجاهات، بمعنى أنه يجب عليها أن تتبع المنهج التاريخي في مسائل فلسفة الفلسفة الإسلامية، ابتداءً من الكندي - بل وحتى أرسطوطاليس. وصولاً إلى الفلسفة الإسلامية المعاصرة.

إن سرّ بحث آراء وموافق أرسطوطاليس وبعض فلاسفة الإغريق يكمن في تأثير الفلسفة الإسلامية الأولى بها، حيث يمكن لنا من خلال الدراسة الدقيقة والتحليلية مؤلفات الفلسفة الإغريقين أن نتعرّف على حجم تأثير الفلسفة المسلمين . ولا سيما الكندي والفارابي وأبن سينا . بالفلسفة الإغريقين . وعلى هذا الأساس فإن المراد من الفن المكتبي هو التعرّف على مؤلفات الحكماء المسلمين، وفهم مدعياتهم بشكل دقيق. إن الفهم الدقيق للنظريات والاتجاهات والمعطيات والنماذج الفلسفية إنما يكون من خلال المنهج الهرمنيوطيقي^(٢) ، أي إن على الباحث في سياق فهم المساحات المتقدمة أن لا يفرض رواسبه على النص، وإنما عليه الاقتصار على فهم مراد وغاية المؤلفين في الحكمة.

ومن الجدير بالذكر أنه لا بدّ للوصول إلى هذه الغاية من أن يكون التمحور حول المؤلف، لا أن يُصار إلى التمحور حول المفسّر، كما هو حال علماء الهرمنيوطيقا الفلسفية.

توضيح ذلك: إن كلّ نصٍ يرتبط بمؤلفه ومفسّره. وإنّ تفسير وفهم النص يختلف

عن اتجاه محورية المؤلف ومحورية المفسر أيضاً.

يبذل المتمحور حول المؤلف كل ما في وسعه من أجل الوصول إلى مراد المؤلف وكاتب النص. ولذلك تجده معتمداً على القرائن الحالية والمقالية والقواعد اللغوية والنحوية ليصل إلى مرادات المؤلف بشكل أفضل. إن على الباحث في مقام فهم وتوصيف آراء الفلسفه الإسلاميين أن يتजّب الخوض في تفسير المصادر المكتوبة بمحورية المفسر، فعليه أن يتتجنب التفسير بالرأي، وإسقاط روابطه الذهنية على مسار الفهم. وبطبيعة الحال علينا أن ندرك أن الرواسب والمعلومات السابقة على ثلاثة أنواع، وهي:

أولاً: الافتراضات الاستخراجية والاستباطية، والتي هي عبارة عن وسائل اصطدام المعاني من النصوص، أي إنها قواعد لغة المتكلم، من قبيل: قواعد اللغة العربية . مثلاً . بالنسبة إلى نصوص الفلسفة الإسلامية ، والقواعد التي تحكم الكلام من قبيل: العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمجمّل والمبيّن ، والقرائن الحالية والمقالية ، والالتفات إلى معانٍ المفردات في عصر المؤلف . إن هذه المجموعة من الفرضيات لا تدرج ضمن العقبات الماثلة في طريق فهم مراد ومقاصد مؤلف النص ، بل هي مصاحبة لفهم ومتزامنة معه ، ويجب العمل على توظيفها والإفادة منها .

وثانياً: الافتراضات الاستفهامية، بمعنى الأسئلة التي يثيرها المفسر بشأن النصوص الفلسفية، وتكون منشأ للحصول على مدعاليها الالتزامية، ولو لا تلك الأسئلة، لما كتب الظهور لتلك المعاني الإلتزمية أبداً. إن هذه المجموعة من الافتراضات تنفع في مقام فهم وتوصيف النصوص الفلسفية أيضاً، وتساعد على تحليل واكتشاف الدلالات الالتزامية، كما تساعد على فهم فرضيات المؤلف أيضاً.

وثالثاً: الافتراضات الإسقاطية والتطبيقية التي تؤدي إلى التفسير بالرأي. فعلى سبيل المثال: لو كان الشخص من القائلين بعلم المنهج، وعمد إلى تفسير نصوص أرسطوطاليس وكأنه من القائلين بعلم المنهج، يكون قد سقط في شراك الافتراضات الإسقاطية، وتحميل فهمه على ما يريد أرسطوطاليس^(٤). وعليه فإن فلسفة الفلسفة الإسلامية في مقام جمع المعلومات تستفيد من الأسلوب الهرمنيوطيقي، وأماماً في مقام

التقييم والحكم فتستفيد من الأساليب التعليلية والتحليلية والاستدلالية والنقدية. إن فلسفة الفلسفة الإسلامية من خلال توظيفها للأسلوب التعليلي تعمل على اكتشاف عناصر وأسباب ظهور النماذج والمدارس الفلسفية، ومن خلال توظيفها للأسلوب التحليلي تعمل على اكتشاف الافتراضات واللوازم والمعطيات، ومن خلال توظيف الأسلوب النبدي تعمل على اكتشاف الأساليب المعرفية والمضمونية لتلك المدارس والاتجاهات الفلسفية.

إن الأساليب الاستدلالية في هذه الفلسفة المضافة أعمّ من البرهان العقلي والنقلـي التـاريـخي والـوـجـدـانـيـ، بـمـعـنـىـ أـلـهـ بـالـإـمـكـانـ منـ خـلـالـ هـذـهـ الأـسـالـيـبـ الاستـدـلـالـ لـصـالـحـ النـظـرـيـاتـ الجـدـيـدةـ لـفـلـسـفـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ، وـالـعـمـلـ عـلـىـ إـثـبـاتـ مـدـعـيـاتـهاـ، أوـ جـعـلـهـاـ مـعـقـولـةـ.

بـ.ـ النـظـرـيـةـ

إن المـدـعـيـ أوـ الـحـكـمـ الـذـيـ يـحـمـلـ عـلـىـ الـمـوـضـوـعـ أوـ الـمـحـتـوىـ الـفـكـرـيـ هوـ الـذـيـ نـطـلـقـ عـلـيـهـ عـنـوانـ النـظـرـيـةـ. وـإـنـ النـظـرـيـةـ الـفـلـسـفـيـةـ هيـ الـحـكـمـ أوـ الـمـدـعـيـ الـذـيـ يـتـمـ حـمـلـهـ عـلـىـ الـمـوـضـوـعـ الـفـلـسـفـيـ.

جـ.ـ الـاتـجـاهـ أوـ الـمـسـلـكـ

إن الـاتـجـاهـ وـالـمـسـلـكـ (Approach) عـبـارـةـ عـنـ زـاوـيـةـ الرـؤـيـةـ الـجـمـاعـيـةـ لـلـعـلـمـاءـ وـالـمـتـخـصـصـينـ فيـ ماـ يـتـعـلـقـ بـظـهـورـ نـظـرـيـةـ أوـ رـؤـيـةـ مـعـيـنـةـ، منـ قـبـيلـ: اـتـجـاهـاتـ وـمـسـالـكـ فـلـاسـفـةـ الـحـكـمـةـ الـمـتـعـالـيـةـ إـلـىـ الـنـظـرـيـاتـ وـالـمـسـائـلـ الـفـلـسـفـيـةـ.

تـوضـيـحـ ذـلـكـ: إـنـ الـحـكـمـاءـ الـمـتـأـلهـينـ منـ ذـوـيـ الـاتـجـاهـ وـالـمـسـلـكـ الـعـرـفـانـيـ يـبـحـثـونـ فيـ مـسـائـلـ منـ قـبـيلـ: الـوـجـودـ وـالـعـلـيـةـ وـالـحـرـكـةـ، أـيـ إـنـ زـاوـيـةـ رـؤـيـتـهـمـ زـاوـيـةـ عـرـفـانـيـةـ بـحـثـةـ. وـمـنـ هـنـاـ يـتـمـ تـقـسـيـرـ الـعـلـيـةـ بـالـتـشـوـئـ (٥ـ).

إـنـ هـذـهـ الرـؤـيـةـ الـعـرـفـانـيـةـ لـاـ نـشـاهـدـهـاـ فـيـ الـحـكـمـةـ الـمـشـائـيـةـ، حـيـثـ الـحـاكـمـ هـنـاكـ هـوـ الـاتـجـاهـ وـالـمـسـلـكـ الـمـنـطـقـيـ وـالـاستـدـلـالـيـ فـقـطـ. وـبـطـيـعـةـ الـحـالـ فـإـنـ هـذـاـ لـاـ يـعـنيـ

أن الحكم المتعالية لا تعمل على توظيف الأسلوب العقلي . البرهاني في إثبات المسائل الفلسفية، وإنما يتم توظيف الأسلوب والمنهج العقلي . البرهاني من زاوية الرؤية العرفانية.

أما المعنى (Attitude) فعبارة عن الزاوية والأفق ومساحة الرؤية الشخصية للعلماء والباحثين في ظهور نظرية أو فكرة معينة، من قبيل: المعنى المعرفي الاجتماعي لدى الدكتور علي شريعتي، أو المعنى الفلسفى للأستاذ الشهيد مرتضى مطهرى، في التفكير الدينى. وعلى هذا الأساس فإن الدكتور علي شريعتي يقدم تفسيراً اجتماعياً للمفاهيم الدينية، وتحظى لديه آليات الدين الاجتماعية بأهمية خاصة. وإن الأستاذ الشهيد مرتضى مطهرى وإن كان ينظر إلى المسائل الدينية من هذه الزاوية أيضاً، إلا أن الاتجاه الفلسفى (وذلك من خلال القول بالحكمة المتعالية) عنده هو الغالب، ولذلك يسعى إلى تقديم تفسير عقلاني للقضايا والمتباينات الدينية.

ومن الجدير بالذكر أن كل اتجاه أو مسلك ينظر إلى النظرية أو الفكرة المعينة من خلال الرواسب والفرضيات الخاصة. فعلى سبيل المثال: إن الافتراض الجبri، وتأثير المجتمع على الفكر، والنسبة المعرفية الحاكمة على الاتجاه الاجتماعي أو الاتجاه التاريخي، هو معرفة الفكرة أو النظرية في أوضاعها وأحوالها الزمانية والمكانية المختلفة.

إن فلسفة الفلسفة الإسلامية . بالإضافة إلى توصيف اتجاهات الفلسفه الإسلاميين وانتماءاتهم المتنوعة، وتحليلها وبيان آفاتها، مع اكتشاف وتبيين اتجاهات الحكم المشائية والإشرافية والمتعالية . تعمل على معرفة وتقدير مسالك الحكماء البارزين، وخاصة المؤسسين للمدارس والانتماءات السائدة والشائعة.

والمسألة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي أن اتجاهنا في بيان مباحث فلسفة الفلسفة الإسلامية هو اتجاه تاريخي ومعرفي؛ حيث يتم توظيف الاتجاه التاريخي في مقام جمع المعلومات، ويتم توظيف الاتجاه المعرفي في مقام الحكم. إن الاتجاه المعرفي يعني أن الفيلسوف في فلسفة الفلسفة الإسلامية لا يعالج صلب المسائل الفلسفية من خلال الرؤية من الدرجة الأولى، كما لا يعمل في مقام الإثبات على تفويض المسائل

الفلسفية التي هي من قبيل: أصالة الوجود أو الماهية وأمثال ذلك، وإنما يمتلك في ما يتعلق بهذه المسائل رؤية شمولية ومن الدرجة الثانية، بمعنى أن زاوية رؤية الباحثين في هذا العلم تكون شاملةً وعامةً وخارجية.

كما أن الاتجاه التاريخي يدرس ويرصد المذاهب والاتجاهات الفلسفية في وضع زماني ومكاني خاص.

وعليه فإن اتجاه التحقيق في مسائل الفلسفة الإسلامية اتجاه معرفي وتاريخي، أي إن هناك رؤية شاملة وخارجية إلى المدارس والاتجاهات والمسالك الفلسفية، وإنها تواصل هذه الرؤية بشكلٍ تاريخي، وتتعرّف إلى مسار ظهور وبسط وبعض المسائل، ولذلك تجب دراسة كلّ واحدةٍ من مسائل هذا العلم، من قبيل: ماهية الفلسفة، وأسلوب الفلسفة، من عصر الكيندي إلى الحكماء المعاصرین.

د. المشروع أو النموذج أو المثال —

إن التصور الذهني لموضوع ما . والذى يشتمل على سلسلة من الأساليب والاتجاهات والنظريات، من قبيل: النزعة التقليدية، أو العقلانية الانتقادية . يُطلق عليه مصطلح المشروع، أو النموذج، أو المثال.

هـ. السلسلة العلمية لجموعة من القضايا المنتظمة والمشتملة على انتظامٍ مع موضوع أو محور معين ومحمولات مختلفة —

تنقسم المجموعات العلمية إلى خمسة أقسام: عقلية، من قبيل: الفلسفة؛ وتجريبية، من قبيل: علم الأحياء؛ وشهودية، من قبيل: العرفان؛ ونقلية، من قبيل: التاريخ والفقه؛ وتركيبيّة، من قبيل: العلوم الإنسانية.

وـ. العلم الباطني والشمولي —

تنقسم المعرف البشرية إلى قسمين:
الأول: المعرف والحقول العلمية من الدرجة الأولى، التي يشكّلُ الواقع (fact)

موضوعاً لها. إنَّ هذا السُّنْخ من الحقول العلمية يبحث عن عوارض وأحكام الواقعيات الخارجية والذهبية، ويمكن تسميتها بـ (العلوم الباطنية).

الثاني: المعارف والحقول العلمية من الدرجة الثانية، والتي تبحث عن العلوم من الدرجة الأولى. ويمكن تسمية هذا السُّنْخ من العلوم بـ (الفلسفات المضافة) أو (العلوم الشمولية).

من هنا فإن فلسفة الفلسفة الإسلامية واحدة من الفلسفات المضافة التي تبحث في الفلسفة الإسلامية بشكلٍ شمولي.

— ٣. الفلسفة المضافة —

إن هذه العبارة من المشترك الفظي بين فلسفة العلوم وفلسفة الحقائق. إن فلسفة العلوم معرفة شمولية وصفية . تحليلية لحقلٍ علمي، من قبيل: فلسفة المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وما إلى ذلك. وفلسفة الحقائق معرفة باطنية وصفية . عقليانية للظواهر الحقيقة والاعتبارية، من قبيل: فلسفة الدين، وفلسفة النفس، وفلسفة السياسة.

توضيح ذلك: إن الفلسفات المضافة تظهر على حالتين. وإن الفلسفة في الحالة الأولى تضاف إلى الظواهر، والحقائق الذهبية والخارجية والحقيقة والاعتبارية؛ وفي الحالة الثانية تضاف إلى المعارف والعلوم المنظمة. وإن الفلسفة المضافة إلى الظواهر والحقائق من سُنْخ العلوم من الدرجة الأولى، والتي تخوض في التحليل العقلي لموضوع معين، أي الواقعية الخارجية أو الذهبية برؤية فلسفية، من قبيل: فلسفة الحياة، وفلسفة اللغة، وفلسفة الذهن، وفلسفة النفس، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة النبوة، وما إلى ذلك.

إن الفلسفة الإسلامية . ولا سيما في ما يتعلق باتجاه الحكم المنشائية والحكمة المتعالية بالالتفات إلى بيان أحكام وعوارض الموجود بما هو موجود . تبحث في بعض أنواع الفلسفات المضافة إلى الظواهر والحقائق، من قبيل: فلسفة الوجود، وفلسفة

المعرفة، وفلسفة النفس، وفلسفة الدين. إن النفس واقعية خارجية، والمعرفة واقعية ذهنية^(١).

إن الفلسفات المضافة تبحث في العلوم التي هي من سُنخ المعرفة من الدرجة الثانية، بمعنى العمل المنتظم، والذي يبحث في التوصيف التاريخي، والتحليل العقلاني والشامل، للعلم المضاف إليه.

وبعبارة أخرى: إن الفلسفات المضافة إلى العلوم تبحث في العلوم المنظمة والحقول العلمية برؤية خارجية، وتعمل على بيان أحكامها وعوارضها، ولن يكون لها أي حكم بشأن صدق وكذب قضايا العلم المضاف إليه.

أ. اختلاف فلسفات العلوم عن فلسفات الحقائق—

يكمن الاختلاف الماهوي بين الفلسفة المضافة إلى الحقائق والفلسفة المضافة إلى الحقول العلمية في الأمور التالية:

أولاً: إن منهج التحقيق الخاص في الصنف الأول استدلالي ون כדי؛ وفي الصنف الثاني وصفي تحليلي استدلالي ون כדי. وإن الاتجاه والسلوك في الفلسفات المضافة إلى العلوم في مقام جمع المعلومات تاريخي - تقريري، وفي مقام الحكم والتحليل معرفي. وإن فن التحقيق فيها مكتبي - هرمنيوطيقي؛ في حين أن الاتجاه والسلوك في فلسفات الحقائق واقعيّ.

وثانياً: إن الاتجاه الآخر في الفلسفات المضافة إلى الحقائق باطني، والاتجاه الآخر في الفلسفات المضافة إلى العلوم ظاهري وخارجي. فعلى سبيل المثال: في ما يتعلق بفلسفة الذهن يجب الغوص في عمق المواد الذهنية، واكتشاف مساحاتها، ومختلف قواها الإدراكية، وأما في فلسفة الفيزياء فلا يجوز الخوض في مطالعة المسائل الفيزيائية الزمنية، ولا ينبغي الحديث عن تحولات المادة والطاقة والجرم والقوة والسرعة والنور والكهرباء وما إلى ذلك.

إن فلسفة الفيزياء علم يُخضع الفيزياء - بوصفها واقعية خارجية - للدراسة والبحث العلمي، ويبحث عن كيفية وتطور الفيزياء، وأدواتها، ومصادر معرفتها،

ومناهج تحقيقها، وحكايتها عن الواقع أو آلياتها التظيرية، كما تبحث في ارتباط الفيزياء بالعلوم الأخرى.

وثالثاً: إن سُنْح الفلسفة المضافة إلى الحقائق يختلف عن سُنْح مسائل الفلسفة المضافة إلى الحقول العلمية. فإن المسائل في فلسفة الحقائق سابقة، ومن الدرجة الأولى، ونظرة إلى الحقائق الخارجية أو الذهنية، من قبيل: فلسفة الدين، التي تتظر إلى واقعية الدين الخارجية، وتسعى إلى تحليل عقلاني للمسائل الداخلية والمشتركة بين الأديان، من قبيل: الخالق، والتکلیف، والإيمان، والخلق، والنبوة، والوحى، والحياة الأبدية^(٧)؛ أو فلسفة المعرفة، التي تبحث في الواقعيات الذهنية للمعرفة، بمعنى مطلق الإدراك، وتعبر عن عوارض الوجود وأحكامه. وأما مسائل فلسفة الحقول العلمية فهي لاحقة، ومن الدرجة الثانية، ونظرة إلى العلوم المحققة. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة علم الاجتماع - ومن خلال نظرية من الدرجة الثانية إلى العلوم الاجتماعية المحققة . تسبب إلى علم الاجتماع اتجاهين، وهما: الاتجاه التبييني (الباحث عن العلة)؛ والاتجاه التفسيري (الباحث عن المعنى). والاتجاه الأول ينظر إلى المجتمع بوصفه قطعة من الطبيعة، ويسعى إلى العثور على نظام مقتن، وإلى التصرف في المجتمع والعيشة؛ والأخر يقرأ المجتمع بوصفه نصاً مكتوباً، ويسعى إلى مجرد فهمه، لا أكثر^(٨).

كما تخوض فلسفة علم التاريخ في مسائل من قبيل:

١. كيف يمكن التکهن في التاريخ؟

٢. هل علم التاريخ علم تجريبي؟

٣. هل تفسير الظواهر التاريخية مثل تفسير الظواهر الفيزيائية؟

٤. هل التاريخ فن أم علم؟^(٩).

إن مسائل فلسفة علم الأخلاق تحليلية، وما فوق أخلاقية، ومعرفية، ومفهومية. وإن مفاهيم ألفاظ الحُسْن والقُبُح، والصواب والخطأ، وكيفية إثبات الأحكام الأخلاقية، والطبيعة الأخلاقية، واستبطاط الضرورات والمحظيات من الكينونات والأعدام، وما إلى ذلك، نماذج من الأسئلة الثانية في علم الأخلاق^(١٠).

- إن المسائل الرئيسية والجوهرية في فلسفة العلم عبارة عن:
- . دراسة فرضيات العلوم، من قبيل: العلة، والقانون.
 - . حدود وارتباطات العلوم ببعضها.
 - . التأثير الاجتماعي للعلوم.
 - . الحيادية والواقعية العلمية.
 - . معرفة مناهج العلوم^(١).

ورابعاً: إن فلسفة الفروع والحقول العلمية معارف وعلوم من الدرجة الثانية، بمعنى أنه يجب أولاً أن تبلور المعرف المنتظمة، ويمضي عليها بعض الوقت، ثم المصير بعد ذلك إلى البحث في المسائل ذات الصلة بها. وأما فلسفة الحقائق فهي معارف وعلوم من الدرجة الأولى، بمعنى أن المضاد إليها لم يتبلور على شكل علم منتظم، وبعد البحث والدراسة بشأن تلك الحقائق تتجلى فلسفتها على شكل علم معرفي، أو بوصفها جزءاً من بنية علم ما. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة الرياضيات علم وتحقيق بشأن مباني علم الرياضيات، وتسعى من خلال المنهج التحليلي والفلسفي إلى التحقيق بشأن ماهية الرياضيات، وكيفية ظهور النظريات، وبنية الرياضيات، ومسار تطورها وتحولها. وهذا يعني أن فلسفة الرياضيات إنما تبلور بوصفها علمًا بعد نضج الرياضيات نفسها^(٢). وعليه تكون فلسفات الحقول العلمية معارف من الدرجة الثانية، ولا تضيف شيئاً إلى نظريات وفرضيات تلك الحقول العلمية، وإنما تتحدث عنها فقط. وأما فلسفة حقائق المعرف فتعتبر من الدرجة الأولى. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة اللغة تبحث . بوصفها من الدرجة الأولى . بشأن الأسئلة ذات الصلة باللغة، وهي أسئلة من قبيل:

١. كيف تعبّر اللغة عن الواقعية؟
٢. ما هي ماهية المعنى؟
٣. ما معنى الصدق، والدلالـة، والضرورة المنطقية؟
٤. ما هو الفعل القولي؟
٥. ما هي النسبة بين المعنى والتطبيق، أو معانـي الألفاظ ومقاصـد ونواـيا المتكلـم

من كلامه؟

٦. ما هي النسبة بين المعنى والمصداق؟^(١٢).

ومن الجدير بالذكر أن اللغة واقعية اعتبارية (وليس حقلًا علميًّا)، وعليه تعتبر فلسفة اللغة علمًا من الدرجة الأولى.

إن بيان وشرح هذه المسألة الرابعة بحاجة إلى فرصة أوسع؛ كي تُبحَث بالتفصيل^(١٤).

وخامساً: إن الفلسفه المضافة إلى الحقول العلمية^(١٥) تؤدي إلى تحولات أساسية وجوهية في الحقول العلمية. وبالإضافة إلى الوصف التاريخي لواقعيتها الخارجية، تصل من خلال التحليل العقلاني إلى مرحلة التوصية والاقتراح. وإن العمل بهذه المرحلة يعطي تحولاً مفهومياً في الحقول العلمية. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة الرياضيات أو فلسفة الفيزياء، من خلال التحليل العقلاني لعلوم الرياضيات والفيزياء، تستطيع التأثير في بنيتها ومساحتها. مثلاً: إذا كانت رؤيتنا العامة للمعرفة رؤية إشرافية أو مثالية أو واقعية فإن مسائل العلوم الرياضية أو الفيزيائية سوف يتمَّ بيانها على منهج خاص يقوم على الرؤية الفلسفية العامة.

إن الثورة التي حصلت في فلسفة الغرب مؤخرًا تكمن في أن الفلسفه المعاصرین بدأوا يركِّزون على الواقعيات التي تشتمل على صبغة تطبيقية أكثر من غيرها. إن الفلسفات البحتة بشكل عام ذات صبغة ذهنية وانتزاعية، أما الفروع الجديدة للفلسفه، أي الفلسفات المضافة، فتعاطى مع المفاهيم التي تتَّخذ صبغة واقعية، وتترك لوازم هامة في حقل الدراسات الاجتماعية، من قبيل: بيان ماهية الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن حلُّها إلا من خلال الاستعانة بالفلسفه^(١٦). أما الفلسفات المضافة إلى الظواهر والمقولات فلا تسعى إلى إحداث تغييرات أساسية وجوهرية في علم آخر، رغم أنه من الممكن من خلال الدراسة الفلسفية لتلك الظواهر إحداث تطوير داخلي وموردي بشأنها.

بـ. مسائل فلسفة الحقول العلمية۔

إن المسائل الأساسية في فلسفات العلوم، بحسب الترتيب المنطقى، عبارة عن:

١. التعريف بـمماهية العلم.
 ٢. هندسة ومساحة وبنية العلم، وبيان أهم مسائله.
 ٣. التعريف بالمفاهيم الجوهرية للعلم.
 ٤. المنهج المعرفي، واكتشاف اتجاهات ومسالك العلم.
 ٥. مباحث معرفة العلم، من قبيل: كيفية إثبات القضايا، وبيان طبيعتها.
 ٦. الفرضيات والمبادئ العلمية وغير العلمية (التبين النفسي والاجتماعي) للعلم، والسلوك الجمعي والمؤثر للعلماء.
 ٧. الغاية، والآلية، والتبعيات الفردية والاجتماعية للعلم.
 ٨. الدراسات المقارنة لخلاف اتجاهات العلم والمعرفة.
 ٩. نسبة وعلاقات المعرفة إلى العلوم والحقول المعرفية المتاغمة والمرتبطة ببعضها (بيان النسبة والتأثير والتأثر بين العلوم).
 ١٠. معرفة الآفات، واكتشاف ضرورات العلم والمعرفة.
- ومن الجدير بالذكر أن هذه المسائل العشرة تدرس من خلال منهج التوصيف والتحليل والاتجاه التاريخي، والمعرفة الاجتماعية والنفسية أحياناً، ليحصل التحول العلمي في مقام التوصية.

٥. أنواع فلسفة الحقول العلمية —

كما تقدم فإن الفلسفة المضافة إلى علمٍ أو حقل علمي هي نوع من فلسفة الأمور، بمعنى التعلُّم الذي يجعله العلم والحقول العلمي موضوعاً للبحث والتحقيق، ليستعرض التحليلات النظرية والخارجية المرتبطة بها. إن هذه المجموعة من الفلسفات المضافة ثمرة علوم مثل: المعرفة، وعلم المنهج، والتاريخ، ويتم تبوبتها وتصنيفها بلحاظ تقسيمات العلوم^(١٧). فعلى سبيل المثال: إن العلوم بلحاظ الموضوع قابلة للتقسيم إلى: العلوم التي يكون موضوعها الوجود الكلي، والوجود الكلي السعي، والوجود الخاص الكيفي، والوجود الخاص الكيفي غير الإرادي، والوجود الخاص الكيفي الإرادي. وأما علوم مثل: الفلسفة الأولى فتشكل علوماً من قبيل: العرفان، والكلام،

والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية. وعلى هذا الأساس تنشأ الفلسفات المضافة إلى هذه العلوم.

أما التقسيم الآخر للعلوم فيتم بلحاظ المحمولات والأحكام؛ لأن الأحكام إنما حقيقة أو اعتبارية. والأحكام الحقيقة تنقسم إلى: الأحكام الخارجية؛ والأحكام الذهنية. ومن هنا يمكن تقسيم الفلسفات المضافة إلى ثلاثة علوم، وهي: العلوم الحقيقة الخارجية، وفلسفة العلوم الحقيقة الذهنية، وفلسفة العلوم الاعتبارية.

والتقسيم الثالث للعلوم بلحاظ الأساليب ومعيار تقييم العلوم. ومنه نحصل على: العلوم العقلية، والعلوم النقلية، والعلوم الشهودية، والعلوم التجريبية. وإن فلسفات هذا النوع من العلوم عبارة عن: فلسفة العلوم العقلية، وفلسفة العلوم النقلية، وفلسفة العلوم الشهودية، وفلسفة العلوم التجريبية. وأما أنا فأقسام العلوم، بلحاظ الأسلوب والموضع، إلى الأقسام التالية: ١. العلوم العقلية؛ ٢. العلوم الشهودية؛ ٣. العلوم الطبيعية؛ ٤. العلوم الإنسانية؛ ٥. العلوم الأدبية؛ ٦. العلوم الدينية. وإن الفلسفات المضافة إلى هذه العلوم المذكورة عبارة عن:

١. فلسفة العلوم العقلية، من قبيل: فلسفة الفلسفة، وفلسفة المنطق، وفلسفة المعرفة، وفلسفة العلوم الرياضية (فلسفة الحساب، وفلسفة الهندسة، وما إلى ذلك).
٢. فلسفة العلوم الشهودية، من قبيل: فلسفة علم العرفان.
٣. فلسفة العلوم الطبيعية، من قبيل: فلسفة علم الفيزياء، وفلسفة علم الكيمياء، وفلسفة علم الأحياء، وفلسفة الطب، وفلسفة علم الفلك والنجوم، وما إلى ذلك.

٤. فلسفة العلوم الإنسانية، من قبيل: فلسفة علم النفس، وفلسفة علم الاقتصاد، وفلسفة علم الاجتماع، وفلسفة علم التاريخ، وفلسفة العلوم التربوية، وفلسفة العلوم السياسية، وفلسفة علم الإدارة، وفلسفة علم الحقوق، وما إلى ذلك.
٥. فلسفة العلوم الأدبية، من قبيل: فلسفة علم الصرف، وفلسفة علم النحو، وفلسفة علم المعاني، وفلسفة علم البيان، وفلسفة علم البديع، وما إلى ذلك.
٦. فلسفة العلوم الدينية، من قبيل: فلسفة علم الكلام، وفلسفة علم التفسير،

وفلسفة علم الحديث، وفلسفة علم الفقه، وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة علم الأديان^(١٨).

٥. ضرورة التأسيس لفلسفات الحقول العلمية —

كما أن ازدهار الفلسفة الإسلامية، وانضواء فلسفات الحقائق فيها، ضروريٌّ فإن التأسيس للفلسفات المضافة إلى العلوم ضروريٌّ أيضاً؛ للأسباب التالية:

١. الرؤية الشمولية للعلوم المضاف إليها، والإحاطة العلمية بتاريخ نشوئها، وتطورها.

٢. مقارنة العلوم المتحققة بالاحتياجات الراهنة، واكتشاف النقص والشوائب وأفات تلك العلوم.

٣. التوصيات والضرورات الالزمة من أجل ازدهار العلوم، وانسجامها البنوي والمضموني في إطار الاحتياجات المكتشفة.

٤. تطور التكنولوجيا التعليمية، والضرورات التعليمية للعلوم، وبناء الثقافة في المجتمع.

ومن الجدير بالذكر أن تأسيس فلسفة الفلسفة الإسلامية مؤثِّر جدًا في الإدراك العام، والإحاطة العلمية بتاريخ ظهور وتطور الفلسفة، ومعرفة الآفات، وكشف النقص، واحتياج الفلسفة المعاصرة، وضرورات التحقيق والتجديد في الفلسفة الإسلامية، والتعليم وبناء الثقافة الفلسفية، ونشرها والترويج لها في العالم، وضروريٌّ للغاية.

٦. الرؤوس الثمانية —

إن من المسائل المشابهة لفلسفات العلوم مسألة الرؤوس الثمانية للعلوم. هناك من العلماء والباحثين منْ تصوَّر - خطأً - أن الرؤوس الثمانية وفلسفات العلوم شيءٌ واحد، وقالوا بأنهما متراوكان؛ وأحياناً يذهبون إلى اعتبار أجزاء ومبادئ العلوم والرؤوس الثمانية شيئاً واحداً، في حين أن هناك اختلافاً منهجيًّا ومضمونياً بين

هذه المقولات الثلاث. إن الرؤوس الثمانية لكل علم عبارة عن المباحث التمهيدية لذلك العلم، والتي تذكر في مستهل الكتب للتعریف بمختلف أنحاء العلم، وبيانها للطلاب. إن هذه المباحث التمهيدية لا تعد جزءاً من مسائل وأجزاء العلوم، ولا يبحث عنها ضمن فصول وأقسام العلم، ولكنها ناظرة إلى العلم.

إن الغایة الرئیسة من الرؤوس الثمانية تکمن في إیجاد البصیرة ومزيد من المعرفة بين طلاب ذلك العلم. إن الرؤوس والمقدمات الثمانية، التي كان المتقدمون يذکرونها في دیباجة مؤلفاتهم، عبارة عن:

١. الغرض والغاية من العلم؛ كي يعلم أن ذلك العلم ليس ترفاً أو عبّاً.

٢. تعريف العلم.

٣. موضوع العلم.

٤. فائدة العلم؛ من أجل تشجيع المتعلمين على طلبه.

٥. عنوان أو فهرسة أبواب العلم؛ بغية المطالبة المنطقية بالباحث الخاصة بها.

٦. اسم المؤلف، أو واضع العلم، أو مؤلف الكتاب؛ لحصول الاطمئنان لدى المتعلم.

٧. بيان مرتبة العلم؛ بغية تحصيل الافتراضات العلمية، وإدراك تقدمه على سائر العلوم، وتأخره عنها.

٨. الأذناء التعليمية (التقسيم، والتحليل، والبرهان، والتحديد)^(١٩)، أو مناهج اكتساب العلوم التصديقية والتصورية.

لقد عمد بعض المناطقة إلى فصل عنوان وعلامة العلم عن أبواب العلم، واعتبروهما مقدمتين مستقلتين في الرؤوس الثمانية. ومرادهم من عنوان وعلامة العلم اسم العلم ووجه تسميته؛ من أجل أن يحصل المتعلم على رؤية تفصيلية بشأن ذلك العلم^(٢٠). وبدلأ من موضوع وتعريف العلم كانوا يطرحون سُنْح وصنف العلم. ومرادهم من سُنْح وصنف العلم مكانة العلم ومنزلته في العلوم العقلية أو النقلية، والأصلية أو الفرعية، والحكمة النظرية أو الحكمة العملية^(٢١).

أ. اختلاف الرؤوس الثمانية عن فلسفات العلوم —

هناك من الفلسفه الإسلامية المعاصرین مَنْ يرى أن الفلسفات المضافة هي ذاتها الرؤوس الثمانية، وأنها قد تمّ فصلها عن ديباجات العلوم، ووضع لها مضمارً واسع ومستقلّ، حتى أضحى الاهتمام بها أكبر من المسائل الموجودة في صلب العلوم نفسها. وقد أشار إلى هذا الأمر في معرض تعريفه لفلسفة الأخلاق، فقال: «إن فلسفة الأخلاق علمٌ يبحث في أصول وقواعد ومبادئ علم الأخلاق. ويشير بعضها إلى مسائل من قبيل: البداية التاريخية، والمؤسس، والهدف، ومنهج التحقيق، ومسار التطور والتحول في ذلك العلم أيضاً، مثل: المسائل الثمانية، التي دأب المتقدّمون على ذكرها في مقدمات كتبهم، وأطلقوا عليها تسمية (الرؤوس الثمانية). ولكي يتم تحديد وتشخيص الموضوع مورد البحث في ذلك الحقل بشكلٍ كامل يضيفون أحياناً كلمة العلم في (المضاف إليه)، فيقولون: (فلسفة علم الأخلاق)، بمعنى فرع من الفلسفه يبحث في مبادئ وقواعد علم الأخلاق»^(٢٢).

أما التعريف الآخر لفلسفة علم الأخلاق أو ما وراء الأخلاق فهو عبارة عن الدراسات التحليلية والفلسفية بشأن علم الأخلاق والقضايا الأخلاقية. وإن أهم المسائل في هذا الحقل عبارة عن: المسائل المفهومية؛ والمسائل المعرفية؛ والمسائل المنطقية^(٢٣).

والحق أن تعريف فلسفة علم الأخلاق بما وراء الأخلاق، والدراسات التحليلية والفلسفية بشأن علم الأخلاق والقضايا الأخلاقية، والبحث في المسائل المفهومية والمعرفية والمنطقية في الأخلاق، صحيح، إلا أن تعريف فلسفة علم الأخلاق ببيان أصول وقواعد علم الأخلاق، واعتبار مسائل الرؤوس الثمانية ومسائل الفلسفه المضافة إلى العلوم شيئاً واحداً، مجانبٌ للصواب:

أولاً: إذا اعتبرنا الفلسفات المضافة متکفلة ببيان أصول ومبادئ علم الأخلاق وجب علينا اعتبارها من قبيل: أجزاء العلوم، لا من الرؤوس الثمانية؛ إذ إن أجزاء العلوم . كما سيأتي توضيجه . عبارة عن: الموضوعات والمسائل والمبادئ التصورية والتصديقية. كما أن محتوى الفلسفات المضافة يفوق بيان أصول ومبادئ علم الأخلاق. وكما تقدّم فإن فلسفات العلوم تتحدّث عن عشر مسائل هامة.

وثانياً: إن بين الفلسفات المضافة إلى العلوم والرؤوس الثمانية من حيث المسائل نسبة العلوم والخصوص من وجهه؛ لأن الكلام يقع في البحث عن بنية وحقل العلم في الفلسفات المضافة وعن أبواب العلم في الرؤوس الثمانية، وإن هذا البحث يمثل الوجه المشترك بينهما. وإن البحث بشأن المؤلف أو واضح العلم، وبيان مرتبة العلم، والأنحاء التعليمية، يكون في مسائل الرؤوس الثمانية، وليس في الفلسفات المضافة إلى العلوم. وإن البحث عن ارتباط العلم بسائر العلوم الأخرى، ولوازم وثبيات العلم، والفرضيات العلمية وغير العلمية، وما إلى ذلك، يأتي بيانه وتحليله في الفلسفات المضافة، وليس في مسائل الرؤوس الثمانية.

ثالثاً: إن الرؤوس الثمانية يتم تدوينها في إطار تعليم المتعلمين، ولعرض إيجاد البصيرة والإدراك لدى المتعلم تجاه العلم؛ أما الفلسفات المضافة فتبحث في مسائلها العشرة في مقام وصف وبيان وتحليل الحقائق والفروع العلمية.

رابعاً: إن الاتجاه في الرؤوس الثمانية ينحو إلى الوصف فقط، وأما في الفلسفات المضافة فالاتجاه فيها يرقى إلى الوصف والبيان والتحليل والتوصية، بمعنى أنها بعد وصف الحقائق العلمية وتحليلها تعمد إلى نصح العلماء بها؛ بغية تطويرها.

خامساً: إن مسائل الرؤوس الثمانية تهتم بمقام الوجوب؛ بينما تهتم الفلسفات المضافة بمقام تحقق العلوم، بمعنى أنهم في المقدمات الثمانية يعلمون الطلاب مسائل من قبيل: التعريف، والغرض، والفائدة، ومضمون العلوم؛ وأما الفلسفات المضافة فتبحث في العلوم المتحققـة والمدونة من خلال رؤية معرفية وشموليـة، وتعمل على توصيفها وتقييمها. ومن الواضح أن العلوم في مقام التتحقق تختلف في الجملة عن العلوم في مقام التعريف والوجوب.

سادساً: الفرق الآخر بين الفلسفات المضافة والرؤوس الثمانية يكمن في أن كل فلسفة مضافة إلى علم تمثل علمًا مستقلاً، ولا تعتبر في ديباجتها في إطار الرؤوس الثمانية؛ لغاية تعليم الطلاب علمًا مستقلاً. من هنا فإن الفلسفات المضافة ليست تخصصاً وتطوراً للرؤوس الثمانية، وليس من قبيل: علم أصول الفقه، الذي كان يُنظر إليه في مرحلة بوصفه مقدمة لعلم الفقه، ثم توسيع واستقلال عنه. وبطبيعة الحال

عندما تتبادر الفلسفات المضافة على شكل حقوق علمية يجب البحث بشأن رؤوسها الثمانية، كما كان يتم بحث الرؤوس الثمانية في العلوم. وإن توظيف الرؤوس الثمانية في كل علم - الأعم من العلوم من الدرجة الأولى والعلوم من الدرجة الثانية في التقنية التعليمية - أمر ضروري، بل حتى الفلسفات المضافة في مقام التوصية، وبعد تحول العلم، يمكنها أن تمد يد العون للمقدمات الثمانية، وتحدد تغييراً في تعريف موضوع وغاية أبواب العلم.

٧- أجزاء العلوم -

الأمر الآخر الذي يتطرق إليه في بداية العلوم هو البحث عن أجزاء العلوم، وهي عبارة عن: الموضوعات، والمسائل، والمبادئ التصورية، والمبادئ التصديقية. وبطبيعة الحال فإن المبادئ التصديقية تقسم بمختلف الحالات إلى: المبادئ النظرية؛ والمبادئ البديهية، والمبادئ الخاصة؛ وال العامة، والمبادئ بالقوّة؛ والفعل، والعلوم المتعارفة، والأصول الموضوعة، والمصادرات.

أما المبادئ التصديقية الخاصة فتختص بعلم معين (من قبيل: الاعتقاد بوجود الحركة)؛ وأما المبادئ التصديقية العامة فهي مفيدة في جميع العلوم، من قبيل: أصل استحالة اجتماع النقيضين؛ وأما المبادئ بالقوّة والفعل فهي ناظرة إلى استعمال وعدم استعمال المقدمات في القياس؛ وأما العلوم المتعارفة فهي عبارة عن المقدمات الواضحة؛ وأما الأصول الموضوعة فهي عبارة عن المقدمات النظرية التي آمن بها المتعلم؛ بسبب حُسْنِ ظنه بأستاذه؛ والمصادرات هي المقدمات التي يقبلاها المتعلم من أستاده باستئثار^(٤).

وهناك من المحققين وأساتذة الفلسفة من خلط بين الفلسفات المضافة إلى العلوم وبين أجزاء العلوم أيضاً، حيث استواعب أجزاء العلوم ضمن تعريفه للفلسفة المضافة. فالعلامة الجعفرى - على سبيل المثال - يرى فلسفة العلم علمًا يبحث في الأصول الموضوعة، ومبادئ العلوم، ومعرفة نتائجها الكلية^(٥).

وإن فلسفة العلم - من وجهة نظره - عبارة عن معرفة ماهية العلم، وأنواعها،

وأصولها، ومبادئها، ونتائجها. وكذلك معرفة الروابط فيما بينها، سواءً في حقل «ما هو كائن» أو في حقل «ما يمكن أن يكون»^(٢٦). والجدير بالالتفات أن معرفة النتائج العامة للعلوم ترتبط بالفلسفة العلمية، دون فلسفة العلم، وأن الأصول الموضعية ومبادئ العلوم ترتبط بأجزاء العلوم، دون فلسفة العلم.

نعم، قد يُستبدل مصطلح فلسفة العلم أحياناً بالفلسفة العلمية. وهناك من يكتب في تعريف فلسفة العلم ما يعني الفلسفة العلمية، قائلاً: «في تبوب وتسويق الاعتقاد المنسجم مع النظريات العلمية الهمامة، وهي تقوم عليها في بعض الجهات، طبقاً لهذه الرؤية يجب على فيلسوف العلم أن يبيّن اللوازم الأعمّ للعلم بشكل دقيق»^(٢٧).

ومضافاً إلى ما تقدّم (من الخلط بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية)، يجدر التذكير بأنه رغم ذكر المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم وفلسفة الحقوق العلمية فإنّ هناك الكثير من الاختلافات بين هذين الأمرين:

أولاً: إن المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة أعمّ من المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم؛ إذ في الفلسفات المضافة يتمّ بيان واكتشاف المبادئ والفرضيات العلمية وغير العلمية، وأما في أجزاء العلوم فيتمّ البحث في المبادئ العلمية فقط.

وثانياً: إن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم أعمّ من المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة؛ لأن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم أعمّ من المبادئ الخاصة والمسائل والمبادئ العامة للعلم أو لجميع العلوم. وإن بعض تلك المبادئ يتمّ تعريفها وبيانها في الواقع بوصفها مسائل لذلك العلم، أو مسائل لعلم آخر. وأما المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة فلا تكون من مسائل علم المضاف إليه أبداً، ولا تبحث في المبادئ التصديقية لمسألة أو عدة مسائل، إنّما المبادئ التصديقية تكشف عن كافة أجزاء العلم أو الأجزاء الرئيسية منه، من قبيل: أصل بساطة الطبيعة، الذي يشكل مبدأ تصديقياً للعلوم الطبيعية.

ثالثاً: إن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم يتمّ التعرّض لها لغرض إثبات مسائل العلم، وأما في الفلسفات المضافة فيتمّ بحثها من خلال الاتجاه الشمولي والمعرفي لجهة التحليل والرؤى الثانية للعلوم. من هنا فإنه على الرغم من وجود

مشتركات بين المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم والفلسفات المضافة إلى العلوم، وأنها تشتراك في بعض المبادئ التصديقية، إلا أنها تمتاز من بعضها في الأمور التي تقدم ذكرها.

وحاصل الكلام: إن المبادئ التصديقية تذكر في أجزاء العلوم والفلسفات المضافة، وليس في الرؤوس الثمانية. هذا بالإضافة إلى أن المبادئ التصديقية تختلف وتمتاز من بعضها في تلك المقولتين.

ـ د. مسائل فلسفة الفلسفة الإسلاميةـ

بالالتفات إلى ما تقدم يمكن بيان مسائل فلسفة الفلسفة الإسلامية على النحو

التالي:

- أ. تعريف الفلسفة الإسلامية.
- ب. موضوع الفلسفة الإسلامية.
- ج. ماهية إسلامية الفلسفة.
- د. هندسة ومساحة الفلسفة الإسلامية.
- هـ. معرفة معنى المفاهيم الفلسفية.
- وـ. المسائل العامة والخاصة في الفلسفة الإسلامية.
- زـ. منهج الفلسفة الإسلامية.
- حـ. معقولية القضايا الفلسفية، وإمكانية إثباتها.
- طـ. غاية وأالية الفلسفة الإسلامية.
- يـ. القراءة التاريخية والقارنة لاتجاهات ومسالك الفلسفة الإسلامية.
- كـ. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفات الإغريقية.
- لـ. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفات الغربية الجديدة والمعاصرة.
- مـ. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى العلوم والمقولات المشابهة.
- نـ. آفات وضرورات الفلسفة الإسلامية.

المفاصل

(١) انظر: أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة: ١٩ - ٢٢، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.

(٢) في بيان ماهية منهج التحقيق اعتمدنا على المصادر التالية:

١- مصطفى ملکیان، روش شناسی در علوم سیاسی (مصدر فارسي)، فصلية العلوم السياسية. العدد ١٤ - ٢٧٣: ٢٩٢ - ٢٧٣. صيف عام ٢٠٠١ م.

٢. علي رضا الحسيني البهشتی، روش شناسی در حوزه آنديشه سیاسي (مصدر فارسي)، فصلية العلوم السياسية، العدد ٩: ٢٨٢ - ٣٠٢. صيف عام ٢٠٠٠ م.

(٣) تستعمل مفردة الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) في معنى التفسير والتأويل. وتعود جذورها إلى كلمة هرميس (Hermes)، وهو أحد آلهة الإغريق، وحامل رسائل الآلهة. إن هذا الرابط يمثل انعكاساً لمراحل عملية التفسير الثلاثة، والتي هي عبارة عن: النص، وتفسير المفسّر (هرميس)، والمخاطب. إن الاستعمال التوصيفي لهذه المفردة يكون على صيغة (Hermeneutical)، و(Hermeneutic). من قبيل: نظرية الهرمنيوطيقا (Hermeneutics theory).

إن أول من استعمل هذا المصطلح هو أرسطوطاليس، حيث عمد إلى تسمية باب القضايا في كتاب (أرغونون) بـ (باري أرميناس)، أي في باب التفسير.

ثم اكتسب فيما بعد على يد الفلسفه والمتكلمين تعريف خاصة: فقد عرف مارتن كلاينودس الهرمنيوطيقا بأنها فن التفسير والحصول على فهم كامل وغير مبهم للنصوص الشفهية والتحريرية.

وأن هذه المفردة كانت تستعمل في القرون الوسطى غالباً بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس.

وقد عمد أوغست وولف إلى استعمالها بمعنى العلم بقواعد الكشف عن فكر المؤلف والمتكلّم.

وقد عرف شلابير ماخر الهرمنيوطيقا بوصفها منهجاً للحيلولة دون إساءة أو سوء الفهم.

وكان ويلهالم ديلاتي يستعمل الهرمنيوطيقا بوصفها أسلوباً ومنهجاً معرفياً في العلوم الإنسانية في مقابل منهج العلوم الطبيعية.

وقد عمد كل من: هيدجر وغادامير إلى حصر الهرمنيوطيقا بنظرية الفهم وبيان ماهية الفهم، وعدها إلى تحويلها من أسلوب ومنهج إلى فلسفة.

وعليه يمكن بيان التعريف المختلفة للهرمنيوطيقا على النحو التالي: فن تفسير الكتاب؛ فن تفسير النصوص؛ العلم بقواعد فهم النصوص؛ أسلوب الحيلولة دون سوء الفهم؛ أسلوب معرفة العلوم الإنسانية؛ بيان ماهية الفهم.

إن الغاية التي يهدف إليها أغلب الهرمنيوطيقين هي اكتشاف وفهم المعنى النهائي للنص، أو مراد ونية المؤلف. ولذلك يُطلق عليهم مصطلح الهرمنيوطيقا المعرفية. وفي مقابل هذه الجماعة تقف الهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث يعتقد القائلون بها بمقاطعة الأفق المفهومي للمفسّر والأفق المفهومي للنص، ويعتبرون الفهم وليد إسقاط الآراء والمعلومات السابقة وغايات ورغبات وأغراض المفسّر على النص (انظر: ديفد كوزنزووي، الحلقة الافتقادية: ١٢ - ١٦، ترجمه إلى الفارسية: مراد فرهاد پور؛ بابك أحmedi، ساختار وتأويل متن (مصدر فارسي) ٢: ٥٢٧ - ٥٢٢).

Hermeneutics, The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade, 1987).

(٤) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، کلام جدید (مصدر فارسي)، المقالة السابعة، ٢٠٠٠ م.

- (٥) من الشانية (المغرب).
- (٦) أرى أن الفلسفة الإسلامية في مقام التحقق، وإن لم تبحث في جميع الحقائق العامة، إلا أنها من الضروري أن تبحث في مقام الوجوب في جميع الحقائق العامة. وإن أهم الحقائق العامة عبارة عن:
 ١. فلسفة الوجود أو معرفة الوجود: إن هذا العقل من الفلسفة يبحث في الأحكام العامة والشمولية للموجود بما هو موجود، الأعم من الأحكام الإيجابية، من قبيل: أصلية وتشكيكية الوجود؛ والأحكام السلبية، من قبيل: العدم؛ والأحكام التقسيمية للوجود، من قبيل: التقسيمات الأولية للوجود.
٢. فلسفة المقولات، أو فلسفة الجواهر والأعراض.
٣. فلسفة المجردات، أو فلسفة الوجودات المجردة.
٤. فلسفة العوالم، أو فلسفة عالم العقل أو عالم المثال وعالم الطبيعة.
٥. فلسفة المعرفة، والتي تبحث - بالإضافة إلى أحكام وعوارض الوجود - في معارف أخرى، من قبيل: تجرّد واتّحاد العلم مع العالم والمعلوم، والأحكام العاكبة عن المعرفة، من قبيل: قيمة ومعيار المعرفة أيضاً.
٦. فلسفة النفس أو معرفة النفس فلسفياً، التي تبحث في فلسفة وجود وتجدد ومراتب النفس.
٧. فلسفة الإنسان أو معرفة الوجود المنضم إلى الإنسان، من قبيل: الأوضاع الحدودية، ومسائل من قبيل: الحرية والاختيار وماهية الحياة والشرور والموت والعشق والغاية من الحياة وما إلى ذلك.
٨. فلسفة الأخلاق أو معرفة الخلقيات والملكات النفسية للإنسان، من قبيل: العدالة والظلم، والتأملات الفلسفية والعلقانية بشأن مسائل الأخلاق الجوهرية.
٩. الفلسفة السياسية أو التأملات العقلانية والفلسفية بشأن الحقائق وال العلاقات السياسية للإنسان، من قبيل: فلسفة الدولة، وفلسفة العدالة، وفلسفة الشرعية، وما إلى ذلك.
١٠. فلسفة الحقوق أو التأملات العقلانية والفلسفية بشأن واقعية الحق، من قبيل: ماهية الحق، وملال صدق وكذب القوانين الحقيقة.
١١. فلسفة التاريخ أو التأملات العقلانية والفلسفية بشأن الواقع التاريخية، من قبيل: مبدأ وغاية الأحداث التاريخية، والعليّة في التاريخ، ودور الإنسان في خلق الظواهر التاريخية، وما إلى ذلك.
١٢. فلسفة الدين أو التأملات العقلانية والفلسفية بشأن الدين والمقولات الدينية، من قبيل: منشأ الدين، وتوقعات الإنسان من الدين، والتعددية الدينية، وإثبات وجود الله، والصفات الإلهية، وفلسفة النبوة، وفلسفة الإمامة، وفلسفة المعاد، والحياة بعد الموت، وما إلى ذلك.
١٣. فلسفة الفن أو التأملات العقلانية والتحليلية بشأن الفن ومقوله الجمال، من قبيل: ماهية الجمال، وملال الجمال، وقدسيّة أو غير قدسيّة المقولات الفنية، وما إلى ذلك.
١٤. فلسفة اللغة أو البحث العقلاني والتحليلي لغة وعناصرها، من قبيل: الاستعمال والوضع والدلائل، والأسماء العامة والخاصة، ومعنى المفهوم، وما إلى ذلك.
١٥. فلسفة الذهن أو البحث العقلاني بشأن المساحات والقوى الإدراكية للذهن.
- (٧) انظر: جان هيك، فلسفة الدين: ٢١، ٢٤، ترجمه إلى الفارسية: بهرام راد، انتشارات بين الملل الهدي، طهران، ١٣٧٢ هـ.ش.
- (٨) انظر: دانيال ليتيل، تبيين در علوم اجتماعی: ٢١، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور عبد الكريم سروش، انتشارات صراط، طهران، ١٣٧٣ هـ.ش.

- (٩) انظر: عبد الكريم سروش، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ ٤٥، انتشارات صراط، طهران، ١٣٧١ هـ.ش.
- (١٠) انظر: وليم فرانکنا، فلسفه أخلاق: ١٦، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي، انتشارات حكمت، ١٣٨٠ هـ.ش.
- (١١) انظر: هاري فارنوك، فلسفه أخلاق در قرن بیستم (فلسفه الأخلاق في القرن العشرين): ٢٥ - ٢٦، ترجمه إلى الفارسية: أبو القاسم فنائي، بوستان کتاب، قم، ١٣٨٠ هـ.ش.
- (١٢) إن السؤال عن ماهية العدد من الأسئلة الرئيسية في فلسفه الرياضيات منذ عصر فيثاغورس وحتى المرحلة المعاصرة. فهل العدد مفهومٌ وتصورٌ مجردٌ عن المادة تماماً، ولا يتحقق إلا في الذهن؟ وهل العدد مُنْتَزَعٌ من المادة؟ وهل للعدد مصداقٌ خارج الذهن؟ وهل العدد من صنع الذهن في النظام البديهي؟ كما يُعدُّ تقدُّمُ أو تأخُّرُ المفاهيم والمعرفات الرياضية من الأسئلة الفلسفية في علم الرياضيات أيضاً. لقد سعى فيرغه وراسل. من خلال التحليل المنطقي بشأن مفاهيم من قبيل: المجموعة والأعداد الطبيعية - إلى اعتبار الرياضيات داخلةً بنحو من الأنهاء في حقل المنطق، وقالوا بأن المنطق عبارة عن العلاقات والروابط بين صور القواعد المقبولة في الأنظمة المختلفة. وأنكروا الوجود المستقل لعلم الرياضيات (انظر: فلسفه رياضي (مصدر فارسي): ١١، تحت إشراف وتقديم: حسين ضيائي، مركز إيراني مطالعه فرهنگ، طهران، ١٣٥٩ هـ.ش).
- (١٣) انظر: براین میغی، مردان آندهش (رجال الفكر): ٢٨٥ فما بعد، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولادوند، طرح نو، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.
- حالياً تتم دراسة اللغة في الفلسفة بطرفيتين: فلسفه اللغة؛ وفلسفه التحليل اللغوي. وإن فلسفه التحليل اللغوي اسم لنفنُّ أو منهج لحلّ وتحليل المسائل الفلسفية. وأما فلسفه اللغة فهي اسم لأحد موضوعات أو شعب الفلسفه التي تتحدث عن ماهية اللغة.
- (١٤) هناك أسئلة بشأن العلوم لا يتم طرحها ضمن العلوم. إن هذا النوع من الأسئلة ليس أسئلة من الدرجة الأولى، ونظرية إلى العقائق الواقعية. بل هي أسئلة من الدرجة الثانية، ونظرية إلى المفاهيم الذهنية. إن أسئلة الفلسفه الخاصة أسئلة من الدرجة الثانية، وإن معضلاتهم مفهومية.
- والجدير بالالتفات أن الأسئلة الناظرة إلى الأعيان ليست متسانحة، فالسؤال القائل: «أين يقع البرلمان؟» - مثلاً . هو سؤال عن الأعيان الخارجية، وأما إذا كان سؤالنا عن دور البرلمان في مسار السياسة البريطانية؟ فسوف تكون قد سألنا أيضاً عن الأعيان الخارجية. مع أن السؤال الثاني قرئ عليه تبعات ولوازم كبيرة لا تترتب على السؤال الأول. وعليه قد تختلف الصيغة النظرية للأسئلة من الدرجة الأولى شدة وضفعاً. ولكن يجب أن تكون الإجابات عنها تقريراً دقيقاً عن الواقعيات. من هنا يجب أن يغدو بالإمكان الدفاع عنها من خلال الاستعانة بمناهج اكتشاف الواقعيات الخاصة. أما الأسئلة من الدرجة الثانية فهي إنما تكون فلسفية: لعدم إمكان الحصول على إجاباتها من خلال اللجوء إلى المناهج الخاصة لاكتشاف الواقعيات الخارجية. فعلى سبيل المثال: عندما نسأل ونقول: «هل العلوم الإنسانية علوم حقيقة أم لا؟» لا يكون سؤالنا عن الأمور الواقعية، وإنما عن كيفية تحديد وتوصيف هذه الأمور الواقعية، والذي يمكن قوله بشأنها، والذي يجب أن نقرأه بشأنها. ومن هنا عمدوا إلى إصلاح هذه الأسئلة بأسئلة مفهومية: لأنهم يريدون منا تحديد ما هو البيان الصحيح

- بالنسبة إلى الأعيان، وعلى حد تعبير المتقدمين: كيف يجب أن تكون طريقة فهمنا للواقع؟ (انظر: آل راين، فلسفه علوم اجتماعي (فلسفه العلوم الاجتماعية): ٥ - ٦، ترجمه إلى الفارسيه: الدكتور عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهنگ صراط، ١٣٧٢هـ.ش).
- (١٤) من الجدير بالذكر أن المعرفة من الدرجة الثانية، مثل: المقولات الثانوية التي تقع أمام المقولات الأولية . أو الماده الثانوية التي تقع أمام الماده الأولية .. في مقابل المعرفة من الدرجة الأولى، ناظره إلى العلوم المشتمله على نظام. وعليه فإن المعرف من الدرجة الثالثة والرابعة...إلخ تُعد من مصاديق المعرف من الدرجة الثانية أيضًا . إذن تكون فلسفه فلسفة العلوم من سنه فلسفة العلوم أيضًا.
- (١٥) انظر: بيتر فينج، إيهه علم اجتماعي، ترجم إلى الفارسيه تحت إشراف مؤسسه سمت، الفصل الثاني من القسم الأول، انتشارات سمت، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٦) انظر: محسن الأراكي، دروس خارج أصول فقه (مخظوظه): ١٣ - ١٤.
- (١٧) انظر: همبل كارل، فلسفة علوم طبيعي، ترجمه إلى الفارسيه: حسين معصومي همداني، مركز نشر داشت اهي، ١٣٦٩هـ.ش؛ عبد الكريم سروش، درسهائي در فلسفة علم الاجتماع، نشر نبي، ١٣٧٤هـ.ش؛ باركر استيفن سي. فلسفة رياضي، ترجمه إلى الفارسيه: أحمد بيرشك، انتشارات خوارزمي: يحيى يثربى، فلسفة عرقان، نشر بوستان، ١٣٨٢؛ عباس إيزد پناه، در قلمرو فلسفة أدبيات وأدبیات دینی، نشر عروج، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٨) انظر: محمود شهابي، رهبر خرد: ٢٥، كتابفروشي خيام، طهران، ١٣٦١هـ.ش.
- (١٩) المولى عبد الله اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق للتفازاني: ١٥٨، أوقسيت عن الطبعة الحجرية، ١٢٩٢هـ؛ قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ٢٨، انتشارات بيدار، الطبعة الحجرية.
- (٢٠) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٢٥؛ آموزش فلسفة ١: ٧٢ - ٧٣.
- (٢١) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٢٥؛ آموزش فلسفة ١: ٧٣ - ٧٤.
- (٢٢) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٢٦.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ٢٨.
- (٢٤) انظر: ابن سينا، البرهان من الشفاء، المقالة الثانية، الفصل السادس؛ التفازاني، تهذيب المنطق؛ مهدي الحائرى، کاوشاهي عقل نظري؛ الخواجة الطوسي، أساس الاقتباس: ٣٩٢؛ العالمة الحلى، القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية.
- (٢٥) انظر: محمد تقى جعفرى، تحقيقى در فلسفة علم: ١ - ٢.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ٤٠.
- (٢٧) انظر: جان لازى، در آمدى تاريخي به فلسفه علم (مدخل تاريخي إلى فلسفة العلم): ١٥، علم بايان، ١٣٧٧هـ.ش.

فلسفة العلوم القرآنية

المفهوم والتاريخ والدور

د. علي نصيري^(*)

ترجمة: حسن مطر

تمهيد —

إن «فلسفة العلوم القرآنية» . مثلسائر الفلسفات المضافة . تطلق على تلك المجموعة من البحوث السابقة من علوم القرآن، التي تم بحثها وتحقيقها قبل الدخول في مباحث وتعاليم هذا العلم. وفي الوقت الذي يتم نقد ومناقشة بعض هذه المباحث، من قبيل: ماهية ومنهج العلوم القرآنية من خلال الرؤية الخارجية، تلعب إلى حد ما دور قواعد مسائل ذلك العلم وأسسه، ويمكن لها أن تؤدي إلى ترسيقها أو تطويرها.

يجب اعتبار الفلسفات المضافة بمثابة العمل على تنظيف أثاث البيت، وإعادة ترتيبه، والتي تؤدي في نهاية المطاف إلى تقديم خدمات جليلة إلى ذلك العلم. فعلى سبيل المثال: تعمل فلسفة العلوم القرآنية على دراسة نقاط ضعف هذا العلم، والمؤلفات المنجزة بشأنه، ونقاط ضعفه وقوته، حيث إن التمعن في هذا النوع من المباحث يرفع الكثير من المشاكل الماثلة أمام هذا العلم.

١. ماهية العلوم القرآنية —

إن مصطلح العلوم القرآنية بمعناه المعاصر قد بدأ . طلباً لما يدعوه الأستاذ عبد

(*) باحث في العلوم القرآنية والحديثية.

العظيم الزرقاني . منذ القرن الهجري الرابع؛ إذ قال: إنه وجد في مكتبة مصر كتاباً لعليّ بن إبراهيم (٤٣٠هـ) عنوانه (البرهان في علوم القرآن)، في ثلاثين مجلداً، لم يبق منها سوى خمسة عشر مجلداً^(١). وإن علوم القرآن عبارة مشتملة على إضافة العلوم (جمع علم) إلى القرآن (كتاب المسلمين السماوي، ومعجزة النبي الأكرم ﷺ). الخالدة). وطبقاً لقواعد الإضافة في اللغة العربية يمكن بيان هذه الإضافة من خلال الأشكال التالية:

١. الإضافة البينية: من قبيل: «خاتم فضة»، التي هي في الأصل (خاتم من فضة). وعليه يكون معنى «علوم القرآن» هو «علوم من القرآن»، أي علوم من جنس القرآن. ومن الواضح أن هذا المعنى ليس هو المراد من هذا المصطلح؛ لأن علماً من قبيل: تاريخ القرآن، ولغة القرآن، وما إلى ذلك، ليست من جنس القرآن، وإن كانت ناظرة إلى القرآن.

٢. الإضافة الظرفية: من قبيل: «صوم رمضان»، بمعنى «صوم في رمضان»، وبذلك سوف يكون معنى «علوم القرآن» هو «علوم في القرآن». وهذا المعنى ليس هو المراد من مصطلح علوم القرآن أيضاً؛ إذ أولاً: إن عموم مباحث العلوم القرآنية ليست من العلوم المنعكسة في نص القرآن، بل يجب اعتبارها من الأبحاث والدراسات الخارجية عن القرآن، فإن مسائل من قبيل: المكي والمدني، وأسباب النزول، وجمع القرآن، ومعرفة التفسير والمفسرين . على سبيل المثال .. ليست من الأبحاث التي يمكن البحث عنها في صلب الآيات، وإن صدق عنوان «علوم في القرآن» على بعض بحوث القرآن، من قبيل: «معرفة المحكم والمتشابه». وكما سندذكر في مبحث ارتباط العلوم القرآنية بسائر العلوم الإسلامية فإن هذا النوع من مسائل العلوم القرآنية مشترك بين العلوم القرآنية والتفسير الموضوعي.

وثانياً: إن مصطلح «علوم في القرآن» يطلق على مباحث أخرى، من قبيل: «الله في القرآن»، و«المعاد في القرآن»^(٢).

قال الأستاذ الشیخ محمد هادي معرفة في بيان الفرق بين علوم القرآن و المعارف القرآن: «إن الفرق بين (العلوم القرآنية) و(المعارف القرآنية) يكمن في أن العلوم

القرآنية بحوثٌ ناظرة من خارج القرآن، ولا علاقة لها بمضمون ومحظى القرآن من الناحية التفسيرية، وأما المعرفة القرآنية فهي على صلةٍ وثيقة بالباحث الداخلية للقرآن، وتعتبر نوعاً من التفسير الموضوعي».

٢. الإضافة الملكية: من قبيل: «غلام زيد»، بمعنى «غلام لزيد». ومن الواضح أن مصطلح (علوم القرآن) لا يعني (العلوم التي هي ملك للقرآن); إذ لا معنى للملكية في المفاهيم والعلوم.

٤. الإضافة الاختصاصية: من قبيل: «غلاف الكتاب»، الذي هو في الحقيقة بمعنى «غلاف للكتاب». ويبدو أن إضافة «علوم القرآن» من هذا القبيل، بمعنى أنها من نوع الإضافة الاختصاصية. وبعبارة أخرى: إنه يعني العلوم الخاصة بالقرآن. وحيث إن هذه العلوم لا تنظر إلى داخل القرآن يجب اعتبارها من العلوم الخارجية عن القرآن، والتي يتم توظيفها في خدمة القرآن. وإن التعريف المذكورة لهذا العلم تؤيد ذلك أيضاً. فقد عرف عبد العظيم الزرقاني «علوم القرآن» على النحو التالي: «مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته، وقراءته، وتفسيره، واعجازه، وناسخه ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك»^(٢).

فإن عبارة «تعلق بالقرآن» تعكس مفهوم الاختصاص، بمعنى البحوث والعلوم التي تخص القرآن. وعبارة «من ناحية نزوله...» تمثل في الحقيقة تعداداً لهذه البحوث. وقال السيد محمد باقر الحكيم في تعريف علوم القرآن: «علوم القرآن جمياً تلتقي وتشترك في اتخاذها القرآن موضوعاً لدراستها، وتحتفظ في الناحية الملحوظة فيها من القرآن الكريم»^(٣).

وقد تقدم بيان مراده من عبارة «في الناحية الملحوظة فيها» في عباراته السابقة، بمعنى أن القرآن يكون أحياناً دليلاً على نبوة النبي الأكرم ﷺ.

وأما الشيخ محمد هادي معرفة فيرى أن «العلوم القرآنية» مصطلح يتحدث عن المسائل المتعلقة بمعرفة القرآن، ومختلف أحواله وشؤونه.

ومن العجيب بالنسبة لي أنه على الرغم من توفر الكثير من المؤلفات في حقل علوم القرآن، سواءً على شكل مجاميع مستقلة أو مؤلفات مفردة، لم يكلف أصحاب

هذه المؤلفات أنفسهم عناء تقديم تعريف جامع لهذا العلم، الأمر الذي أدى إلى ظهور نصرين جوهريين في هذا العلم. وقد عبرنا عنهما في هذه المقالة بـ «ضعف التمازن» بين مباحث علوم القرآن، و«ضعف الشمولية» في تلك المباحث.

يجب أن يأخذنا العجب من أمثال: بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، وجلال الدين السيوطي (١١٩١هـ)؛ إذ على الرغم من تأليفهما كتابين فيّمين في علوم القرآن، وهما: «البرهان في علوم القرآن» و«الإتقان في علوم القرآن»، لم يقدمما تعريفاً جاماً لهذا العلم؟!

تعريف علوم القرآن من وجهة نظر الكاتب—

إن تعريف علوم القرآن - بالالتفات إلى وظيفة هذه العلوم، والمؤلفات المتوفّرة في هذا الحقل، والمعبرة عن التعريف الارتکازی لها من وجهة نظرهم - عبارة عن: «مجموعة من العلوم - ناظرة إلى القرآن من خارجه - يتم توظيفها من أجل معرفة ماهيتها، ومساره التاريخي، وأسس وقواعد تفسيره، والدراسات المنجزة بشأنه».

الموارد المنشودة لنا في هذا التعريف—

١. بناءً على ما هو واضحٌ من المسائل العديدة والمحورية لعلوم القرآن يجب اعتبار هذا العلم مجموعة من العلوم. وهذا ما يؤكّده ويثبته إطلاق عنوان «علوم القرآن» على هذه المسائل، بدلاً من تسميتها «علم القرآن».

٢. كما ذكرنا في مبحث بيان نوع الإضافة في مصطلح «علوم القرآن» فإن علوم القرآن ناظرة إلى العلوم والدراسات التي تنظر إلى القرآن من خارجه، ولو جرّنا البحث أحياناً إلى ما كان مثل: المحكم والمتشابه، من البحوث التي تقع في صلب القرآن، فإن زاوية الرؤية المنشودة ستركز فيه على النظرة الخارجية، في مقابل مصطلح «المعارف القرآنية» الناظرة إلى المباحث والقضايا الموجودة والمنبثقة من داخل القرآن.

٣. طبعاً لهذا التعريف لا بدّ من دراسة مسائل العلوم القرآنية ضمن أربعة حقوقٍ

ومساحات رئيسة، وهي:

الأول: المباحث الناظرة إلى معرفة ماهية القرآن، وهي مسائل من قبيل: كيفية الوحي، ونزول القرآن، والمحكم والمشابه، والناسخ والمنسوخ، واعجاز القرآن، وأصالحة النص، واستحالة تحريف القرآن، ولغة القرآن، وما إلى ذلك مما يؤدي إلى معرفة ماهية القرآن.

الثاني: التطور التاريخي في مسار القرآن، ومعرفة تاريخ تدوينه وكتابته، ومراحل وصوله إلى شكله الراهن، وتاريخ التفسير، والترجمة والطباعة وزخرفة القرآن، وما إلى ذلك مما يدخل ضمن مباحث القرآن التاريخية.

الثالث: قواعد فهم وتفسير مباحث الألفاظ في العلوم القرآنية، وأدبيات القرآن، والمعاني، والبيان، والبديع، وأسباب النزول، وما إلى ذلك مما يدخل في جملة المباحث المستعملة في خدمة فهم القرآن وتفسيره.

الرابع: الدراسات والأعمال المنجزة في حقل القرآن، من قبيل: الدراسة والتحقيق في جميع الأبحاث المتحققة في حقل العلوم القرآنية، والاتجاهات الإيجابية أو السلبية للمستشرقين في تعاطيهم مع القرآن، وما إلى ذلك مما يندرج في إطار هذا النوع من المسائل.

—٢. المراحل التاريخية لتكوين العلوم التاريخية —

إن العلوم القرآنية مصطلح ظهر عبر مسار التطورات العلمية، وازدهار أنواع العلوم الإسلامية، منذ القرن الهجري الأول إلى يومنا هذا. ويتلخص على مجموعة المسائل والقضايا التي تساعد على معرفة القرآن وفهمه وتفسيره بشكل صحيح. وهناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تثبت أن ظهور وتبور هذا العلم قد تم عبر أربع مراحل، وهي:

أ. الامتاج بعلوم الحديث —

إن العلوم القرآنية مثل جميع العلوم الإسلامية، من قبيل: التاريخ، والسيرة،

والكلام، والفقه، وما إلى ذلك، قد تكونت في بادئ الأمر ضمن علم الحديث بمعنى أن جميع القضايا المتعلقة بتاريخ القرآن، والمحكم والتشابه، والناسخ والمنسوخ، قد انعكست في روايات النبي الأكرم ﷺ وأقوال الصحابة التي وصلت إلينا مسندة، ثم بدأت. مثل سائر العلوم الإسلامية. بالانفصال عن الحديث تدريجياً^(٥). وعليه لا بد من البحث عن المنشأ الأول لتبلور مسائل علوم القرآن في الروايات. فعلى سبيل المثال: إن ما روي عن النبي الأكرم ﷺ بشأن كيفية نزول القرآن الكريم، ونزول الوحي بشكل مباشر، أو من طريق ملك الوحي (جرييل)، وتسمية الكتاب السماوي والسور والأيات أحياناً، وبحث القراءات، وكيفية تلاوة القرآن، وتفسير الكثير من الآيات، وبيان قواعد التفسير، والتحذير من التفسير بالرأي، وما إلى ذلك من المؤثر، يشكل المادة الأولى لتكوين القضايا المرتبطة بالعلوم القرآنية.

كما تركت الروايات المؤثرة عن الأئمة عليهم السلام أو أقوال الصحابة والتابعين في هذا الشأن تأثيراً ملحوظاً أيضاً. فمن خلال النظر في كل واحد من بحوث علوم القرآن نجد عموم مسائلها مقرونة بأقوال وموافق الأئمة عليهم السلام والصحابة والتابعين.

ب. ذكرها في مقدمة التفاسير—

إن محدودية أبحاث وقضايا العلوم القرآنية في بداية ظهورها، وكذلك ضرورة تنقیح قواعدها، قد اضطررت بعض المفسرين - في مستهل تفسيرهم، وقبل الدخول في صلب تفسير الآيات - إلى الخوض في دراسة أهم بحوث العلوم القرآنية في إطار عدد من المقدمات؛ لأن كل مفسر سيقف لا محالة على ظاهرة اختلاف القراء، وهي اختلافات قد تصل أحياناً إلى حد الاختلاف في المعاني والمفاهيم المتعارضة في آية واحدة، من قبيل: الاختلاف في قراءة (مالك) أو (ملك) يوم الدين^(٦)، أو آية التأويل^(٧).

وعلى هذا الأساس لا مندوحة للمفسر في بداية عمله من تحديد موقفه من هذه الظاهرة. ولا يخفى أن تصحيح أو رفض الاختلاف في القراءات يترك تأثيراً مباشراً على نوع التفسير. كما لا غنى للمفسر في ما يتعلق بمدلائل الآيات . مضافاً إلى القرائن الخارجية . عن القرائن الداخلية، وخاصة الآيات السابقة واللاحقة لآلية مورد البحث

في ما يُعرف بالسياق^(٨). إلا أن الاستناد إلى قاعدة السياق تقوم على أصل آخر، وهو الاعتقاد بتوفيقية ترتيب الآيات، وأن لهذا الترتيب منشأ إلهيًا، بمعنى أن المفسر - في ما يتعلّق بتاريخ جمع القرآن وتدوينه - إذا كان يرى الترتيب الراهن مستدداً إلى النبي الأكرم ﷺ، يمكن له الاستفادة من أصل السياق، وإلا كان استفاده لهذا الأصل فاقداً للمعنى. كما أن المفسر إذا كان يعتقد بوجود الارتباط بين سور القرآن عليه أن يؤمن بتوفيقية ترتيب السور، مضافاً إلى اعتقاده بتوفيقية ترتيب الآيات أيضاً.

لأجل هذه الضرورة نجد استمرار انعكاس العلوم القرآنية في مقدمات التفاسير في مختلف المراحل التاريخية من التفسير، وأحياناً في عصرنا الراهن أيضاً. وهذا ما ثبته أبحاث من علوم القرآن الواردة في مقدمة «تفسير التبيان»^(٩)، و«مجمع البيان»^(١٠)، و«تفسير الصاليف»^(١١)، و«آلاء الرحمن في تفسير القرآن»^(١٢)، و«البيان»^(١٣)، والأبحاث العلمية الواسعة^(١٤) في كتاب «محاسن التأويل»^(١٥).

ج. انعكاسها في المؤلفات المفردة -

إن العلوم القرآنية بعد انفصالها عن الحديث ظهرت على شكلٍ مستقلٍ ومنفصل لا يربط بينها سلكٌ منظم، وإنما ظهرت في مؤلفات مفردة، بمعنى أنه لم يقم أحد في بداية الأمر بترتيب العلوم القرآنية المختلفة عن سابق تدبير، ووضعها ضمن إطار واحد؛ لتقديم صورة جامعة أو شبه جامعة عنها. حتى عملت المهاجمون الذهنيون، وال حاجات المستحدثة، والافتراضات، وكفاءات المفكّرين المسلمين، على تمهيد الطريق أمام تدوين أثرٍ في حقل العلوم القرآنية. وهذا ما ثبته وتوثّقه الكتب المؤلفة في حقل العلوم القرآنية، والتي وصلت إلينا من القرون الأولى.

ففي القرن الهجري الأول قام يحيى بن يعمر(٨٩هـ) بتأليف كتاب «القراءة»؛ وفي القرن الهجري الثاني قام الحسن بن أبي الحسن يسار البصري(١١٠هـ) بتأليف كتاب «عدد آي القرآن»؛ وألف عبد الله بن عامر اليحصبي(١١٨هـ) كتاب «اختلاف مصاحف الشام والنجاش والعراق»؛ وألف أبوان بن تغلب(٤١هـ) كتاب «القراءات»؛ وألف مقاتل بن سليمان(٥٠هـ) كتاب «الآيات المشابهات»؛ وألف حمزة بن

حبيب(١٥١هـ) كتاب «القراءة»؛ وألف أبو عبيدة معمر بن المثنى كتاب «إعجاز القرآن»^(١٦).

وعليه، وكما يتضح من خلال عناوين هذه الكتب، لم يكن تنظيم وتدوين هذه الكتب منطلاقاً من رؤية جامعة لمسائل علوم القرآن، وتقديم قضيائه ومسائله بشكل منتظم وإنما . وعلى سبيل المثال . حيث خلق الاختلاف في القراءات الكثير من المشاكل والصعوبات بين المسلمين بادر بعض المتخصصين إلى تصنيف كتاب في هذا الفن؛ ليعمل على حل المشاكل العالقة في هذا الشأن؛ أو حيث احتمم الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة حول المسائل الكلامية برز بعض العلماء ليكتبوا في المشايخات؛ للدفاع عن مبئنياتهم الكلامية؛ وهكذا.

د. ظهور علوم القرآن على شكل علم جامع۔

طبقاً للشواهد التاريخي فإن أول من ألف في مسائل و موضوعات العلوم القرآنية، وجمع بين أبحاثها المترفرفة في كتاب واحد، هو بدر الدين الزركشي(٧٩٤هـ)، من خلال تأليفه لكتاب «البرهان في علوم القرآن».

عمد الزركشي في مقدمته . بعد إطلاله عابرة على دور المتقدمين في تدوين وبيان العلوم المرتبطة بالقرآن . إلى التأكيد على أن المتقدمين، ورغم تأليفهم الكتب الجامعية في مجال علوم الحديث، لم يقوموا بذات الشيء في حقل القرآن. ومن هنا فقد ألمز نفسه بتدوين هذا الكتاب^(١٧). وقد بحث في كتابه هذا سبعة وأربعين علمًا من علوم القرآن، من قبيل: معرفة أسباب النزول، ومعرفة المناسبات بين الآيات، ومعرفة الفواصل، ومعرفة الأشباء والنظائر، وما إلى ذلك، مؤكداً على أن كل واحد من هذه العلوم من السعة بحيث يحتاج العالم إلى إفقاء عمره من أجل الإحاطة بمسائله وقضياته^(١٨).

وقد بقى هذا الكتاب مجهولاً وغير معروف على نطاق واسع حتى جاء جلال الدين السيوطي(٩١١هـ)، حيث عمد إلى التعريف والتلويه به ، من خلال تأليفه كتاب «الإتقان في علوم القرآن». فقد اتّخذ السيوطي من خلال تأليف كتاب الإتقان خطوةً

كبير وجوهرية أخرى في هذا المجال، وعمد إلى إكمال ما قام به الزركشي في العلوم القرآنية. ثم مضت قرون دون أن يكتب في مجال علوم القرآن مؤلف ذو شأن، باستثناء بعض الكتابات المستقلة. وإن كتاباً مثل: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، لعبد العظيم الزرقاني؛ و«الموسوعة القرآنية»، لإبراهيم الآبياري؛ و«التمهيد في علوم القرآن»، للشيخ محمد هادي معرفة، من الأعمال التي تستحق التقدير في هذا المجال.

٣. ارتباط بعض مسائل العلوم القرآنية بسائر العلوم الإسلامية —

إن النظر في مجموع الأبحاث المنتظمة تحت عنوان علوم القرآن، في كتب المتقدمين والمعاصرين، يثبت أن هذه الأبحاث تنشأ من سبعة أنواع من العلوم الإسلامية. وبعبارة أوضح: إن مصدرها الأصلي هو هذا النوع من الأبحاث. فإذا صحّ هذا الادعاء كان مفهومه أننا لا نستطيع أن نرى أصلية ذاتية للعلوم القرآنية، أو في الحد الأدنى لجزء من مسائلها، وربما كان الترديد والشك من قبل البعض في هذا الشأن يقوى في هذا الشأن، إلا إذا قلنا بأن هذا الأمر لا يختص بالعلوم القرآنية.

إن الكثير من العلوم الإسلامية الأخرى - بل سائر العلوم غير الإسلامية أيضاً - قد أصيبت بهذه الآفة؛ إذ يمكن العثور على مصدر الجزء الأكبر من مسائلها وقضاياها في سائر العلوم ذات الصلة. ولذلك نجد الآخوند الخراساني رحمه الله يقرّ في تعريفه لعلم الأصول بتدخل العلوم^(١٩). واعترف في بحث القطع والتجري بأن المتكلّم بدراسة هذه المسائل هو علم الكلام. ومع ذلك فقد أدى الأصوليون بذلوهم في هذا الشأن^(٢٠).

إن العلوم الإسلامية التي تمثل مصدراً للعلوم القرآنية عبارة عن: ١. التاريخ والسيرة؛ ٢. الحديث؛ ٣. الأدب؛ ٤. الكلام؛ ٥. التفسير؛ ٦. الأصول؛ ٧. الفقه.

أ. التاريخ والسيرة —

كما تقدّم أن أشرنا فإن مباحث من قبيل: حياة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه قبل وبعد نزول القرآن، والمسار التاريخي لتدوين القرآن، واهتمام النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه والصحابة

بكتابه القرآن، وكتاب الوحي، وحفظ القرآن، وتعاطي الخلفاء . منذ خلافة أبي بكر إلى عصر الإمام علي عليه السلام وخلافة بنى أمية وبني مروان .. وتاريخ بداية التفاسير، وترجمات القرآن، وقراء القرآن، واهتمام المسلمين بنشر القرآن، وتاريخ خط القرآن وتذهيبه وزخرفته، هي من جملة المباحث التاريخية التي تناولتها كتب التاريخ والسيرة، بمغزٍ عن الالتفات إلى العلوم القرآنية.

والشاهد على ذلك وجود هذه المسائل في المصادر التاريخية، من قبيل: تاريخ الطبرى، وسيرة ابن إسحاق، وسيرة ابن هشام، ومروج الذهب، للمسعودى، وتاريخ ابن خلدون، والكامل في التاريخ، لابن الأثير، وغيرها من كتب التاريخ والسيّر. كما تم إسناد الأنواع الأخرى من هذه الأبحاث والأقوال في مصادر العلوم القرآنية إلى كتب التاريخ بشكلٍ عام^(٢١).

ب. علم الحديث

كما سبق لنا أن ذكرنا فإن المنشأ الأول للعلوم القرآنية هو الحديث. وإن ما رُوي لنا بشأن القرآن الكريم أو معارفه وتعاليمه عن النبي الأكرم عليه السلام والأئمة الأطهار عليهم السلام، أو عن الصحابة والتابعين، قد انعكس في إطار الروايات. وعلى الرغم من انفصال علوم القرآن واستقلالها عن الحديث لا تزال المصادر الحديثية والرواية تمثل المصدر الأفضل للوصول إلى مسائل العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: نجد ثقة الإسلام الكليني، بالإضافة إلى نقله الكثير من الروايات في حقل العلوم القرآنية في مختلف أبواب الكافية، يعقد كتاباً خاصاً في فضل القرآن^(٢٢).

كما خصّص العلامة المجلسي في كتاب بحار الأنوار فصلاً شاملاً لهذا البحث أيضاً^(٢٣).

ويفي سائر الموسوعات الحديثية الشيعية، والموسوعات المتأخرة، من قبيل: الحياة^(٢٤)، وميزان الحكمة، وأثار الصادقين، وما إلى ذلك، هناك أبوابٌ وفصوص معمودة للروايات الناظرة إلى القرآن.

كما تحدث البخاري في الباب الأول من كتابه الجامع الصحيح، تحت عنوان

كتاب بدء الوحي^(٢٥)، عن أحداث نزول الوحي وبعثة النبي الأكرم ﷺ. وبالإضافة إلى تخصيص أبواب في هذا الموضوع . مثل: كتاب فضائل القرآن^(٢٦)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة^(٢٧) . فقد خصّ فصلاً تحت عنوان كتاب التفسير؛ ليقوم بواجبه تجاه العلوم القرآنية في كتابه.

وقد تواصل هذا الأمر في كل من: صحيح مسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمذى أيضاً.

وخير شاهد على كلامنا هذا كتب التفسير الروائي أو التفسير بالتأثير، التي تم تأليفها بالاستناد إلى روایات الجوامع الحديثية، وفصل الروایات التفسيرية منها. وفي تفسير نور الثقلين والبرهان والصافي عند الشيعة يتم ذكر المصدر الروائي قبل ذكر كل رواية تفسيرية. كما نشاهد ذات الأمر في تفسير الدر المنثور في التفسير بالتأثير أيضاً.

يجب الالتفات إلى أن الكثير من الروایات التفسيرية ناظرة بشكل صريح أو بالتلويح إلى مباحث علوم القرآن، ولا سيما منطق فهم وتفسير القرآن، والذي يعدّ من أهم مباحث هذه العلوم.

وللأسف الشديد فإن الذي تم تدوينه حتى الآن بشأن الروایات الناظرة إلى القرآن هو خصوص الروایات التفسيرية. وأماماً سائر الروایات في حقل العلوم القرآنية الأخرى، من قبيل: الوحي، ونزول القرآن، وتاريخ القرآن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك، فلم يتم تدوينها في كتاب جامع مستقل ومبوب، في حين أن القيام بمثل هذا العمل يبدو ضروريّاً؛ لحلّ الكثير من المسائل العامضة في هذا الشأن.

ج. علم الأدب —

إن مرادنا من الأدب هنا ما يشمل عدداً من العلوم التي هي عبارة عن: اللغة والاشتقاقاتها، والصرف، والتحوّل، والمعاني، والبيان، والبديع، التي هي باعتراف الكثير من العلماء قد تأسست بفضل القرآن الكريم؛ ومن أجل فهمه بشكل أعمق.

فقد استعمل القرآن بوصفه معجزة أدبية هذه العناصر في إطار اللغة العربية، فجاءت هذه العلوم بغية البحث في هذه العناصر الأدبية، ومختلف أساليبها في القرآن الكريم. وإنَّ كثيًراً من قبيل: المفردات في غريب القرآن، للراغب الإصفهاني؛ ومجمع البحرين، للطريحي، والتحقيق في كلمات القرآن الكريم، لحسن مصطفوي، من المؤلفات الخالدة التي تمَّ تأليفها في حقل بيان مفاهيم ومفردات ألفاظ القرآن الكريم. وبإضافة إلى هذه المؤلفات الخاصة نجد حتى المصادر اللغوية العامة، من قبيل: لسان العرب وتابع العروس، مفعمةً بالأبحاث والمسائل المتعلقة بمعرفة مفردات آيات القرآن الكريم. وقد صرَّح ابن منظور الأفريقي في مقدمة كتابه لسان العرب بأنه إنما ألف هذا الكتاب خدمةً للقرآن، وتيسير فهمه وتفسيره، وذلك إذ يقول: «فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية، وضبط فضليها؛ إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والستة النبوية...»^(٢٨).

كما أنَّ للصرف والنحو في القرآن الكريم مثل هذه القضية أيضاً. فطيفاً للمشهور إنَّ أولَ منْ عمل على تنظيم قواعد علم الصرف والنحو هو أبو الأسود الدؤلي وتلاميذه، بإرشادِه وتوجيهه من الإمام علي^(٢٩). ثمَّ ظهرت كتبُ أخرى، مثل: الكافية، لرضيَّ الدين الإسترابادي، وشرح الكافية، للجامي، ومغني اللبيب عن كتب الأعرب، لابن هشام الانصاري؛ للتعرُّف على البنية والتركيبة الصرفية والنحوية لآيات القرآن الكريم. وإنَّ كتاب المغني مشحونٌ بالاستشهاد بالآيات. وكما هو مشهور فإنَّ عبد القاهر الجرجاني والسكاكيني والفتازاني عمدوا إلى تأسيس ثلاثة علوم، وهي: المعاني؛ والبيان؛ والبديع؛ لإبراز وجوه الإعجاز البصري في القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، وبالإضافة إلى الاستشهادات الكثيرة بآيات القرآن في مختلف مواضع بحوث هذه العلوم، تمَّ تحصيص جزءٍ من مباحث العلوم القرآنية للبحث والتمحیص في هذا المجال.

د. علم الكلام —

إنَّ علم الكلام علمٌ يتکفل بالدفاع العقلاً عن التعاليم الدينية. ومن هنا قيل

في تعريف علم الكلام: «العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية»^(٢٠). ومن الواضح أن علم الكلام من خلال هذا التعريف يتعاطى مع النبوة العامة والخاصة والمسائل المتعلقة بهما. وإن بيان كيفية الوحي بشأن الأنبياء، وأساليب الوحي النازل على النبي الأكرم ﷺ، وبيان المعجزة المثبتة لرسالة النبي الأكرم ﷺ، أي القرآن الكريم، ووجوه الإعجاز فيه، وتحدي القرآن، وإخفاق المعارضين والمخالفين في الإتيان بمثله، وإثبات استحالة تحريفه، من جملة البحوث الكلامية التي تشتراك مع علوم القرآن؛ لأن بيان كيفية الوحي، ووجوه إعجاز القرآن، من الوظائف الرئيسية للعلوم القرآنية. ومن جهة أخرى هناك حضور واضح لعلم الكلام في واحدٍ من المسائل والبحوث الواسعة والزاخرة بالتحديات في العلوم القرآنية، أي المحكم والتشابه أيضاً؛ إذ في معرض البحث في المشابهات والمحكمات في القرآن يتم التعرّض لأنواع الفرق والمذاهب الكلامية، من قبيل: الأشاعرة، والمعزلة، والإمامية، والماتريدية، والكرامية، وما إلى ذلك، وكيفية تعاطي هذه الفرق مع هذا النوع من الآيات. وإن المباحث الكلامية في الجزء الثالث من كتاب التمهيد في علوم القرآن، للأستاذ الشيخ محمد هادي معرفة، خير شاهد على كلامنا هذا.

ـ هـ. علم التفسير

إن علم التفسير هو علمٌ يبحث في فهم مداريل آيات القرآن، وأالية عمل هذا العلم في حقل الآيات، والذي يفي بدوره في موقع ذي المقدمة والعلة الغائية للعلوم القرآنية، بمعنى أن مسائل وقضايا العلوم القرآنية بمثابة المقدمة التمهيدية لفهم وتفسير آيات القرآن، كما هو دور علم الأصول بالنسبة إلى الفقه، وعلم المنطق بالنسبة إلى الفلسفه.

ومن جهة أخرى ينقسم التفسير إلى قسمين رئيين، وهما: التفسير الترتيبى؛ والتفسير الموضوعي.

وفي ما يتعلق بالتفسير الترتيبى. الأعمّ من الترتيب الراهن للمصاحف أو الترتيب على أساس النزول - يقوم المفسّر بتفسير السور واحدةً واحدةً، من أولها إلى آخرها،

بحسب الترتيب. فعلى سبيل المثال: ما لم يُتمّ المفسّر تفسير سورة الحمد (طبقاً لترتيب المصحف الراهن) لا يدخل في تفسير سورة البقرة. وعلى أساس ترتيب النزول ما لم يفرغ من تفسير سورة العلق لا يباشر تفسير سورة القلم^(١).

وأما في التفسير الموضوعي فينظر المفسّر إلى موضوع محدّد، من قبيل: التوحيد الفاعلي، فيضطر إلى استخراج جميع الآيات ذات الصلة بهذا الموضوع. وبعد تبصيرها يتبع الكشف عن مداليها؛ للوصول إلى الغاية النهائية، المتمثلة برأفة القرآن تجاه ذلك الموضوع المعين والمحدد^(٢).

من هنا فإنّ قسماً كبيراً من مباحث العلوم القرآني مذكور في التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي. وعلى سبيل المثال: إن المباحث المتعلقة بمعرفة السور المكّية والمدنية، والاختلافات الموجودة في هذا الحقل، واختلاف القراءات بشأن الآيات المتّوّعة في القرآن، والأراء حول عدد الآيات في سورة من السور، ومفاهيم الألفاظ المتّوّعة في الآية، وأسباب النزول، والمسائل الصرّافية والنحوية والبلاغية، وما إلى ذلك، من جملة مباحث العلوم القرآنية التي تشاهد في جميع مواطن التفسير التي تتّوّع وتحتّل شدةً وضعاً.

وخير شاهد على ذلك كلام أمين الإسلام الطبرسي في تفسير مجمع البيان، حيث تعرض إلى المباحث التفسيرية بتنظيم منطقي يستحق التقدير. ففي بداية تفسيره لكل سورة يستعرض الاختلاف في مكانتها أو مدنيتها، وعدد آياتها، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة الأدلة الواردة بشأنها، تحت عنوان: «القراءة، والحجّة في اختلاف قراءتها».

وتحت عنوان «اللغة» يتعرّض إلى مناقشة المفردات الغربية والمعقدة. وفي قسم الإعراب يتحدث عن اختلاف الآراء من الناحية الصرّافية والنحوية لآيات.

وإن الأشباه والنظائر، وأسباب النزول، من جملة المحاور الأخرى التي تخضع لاهتمام هذا التفسير. وقد تمّ بحث هذه الأمور. وإن بشكلٍ غير منقطع ولا منضبط . فيسائر التفاسير الأخرى أيضاً.

كما يعمد المفسرون أحياناً . في معرض تفسير بعض الآيات المرتبطة بمباحث علوم القرآن، من قبيل: الآيتين ٢٣ و ٢٤ من سورة البقرة، والناظرتين إلى التحدّي وإعجاز القرآن^(٣٣) ، أو الآية ٧ من سورة آل عمران، التي تتحدث عن تقسيم آيات القرآن إلى مُحْكَمٍ ومتشابهٍ^(٣٤) . إلى دراسة مباحث العلوم القرآنية دراسةً تفصيليةً ومسهبةً نسبياً.

كما أن حضور مسائل وقضايا العلوم القرآنية في التفاسير الموضوعية ملحوظٌ إلى حدٍ كبير. فعلى سبيل المثال: إن عناوين من قبيل: القرآن من زاوية القرآن، ووجوه حقوق الإعجاز، والمحكم والمتشابه في القرآن، والناسخ والمنسوخ في القرآن، وما إلى ذلك، من جملة المباحث التي تم تناولها في التفاسير الموضوعية؛ بسبب نظرها إلى آيات القرآن، وأمتلاكها حظاً من منهج التفسير الموضوعي، ومع ذلك تعتبر في الوقت نفسه من المباحث الرئيسية في العلوم القرآنية.

و. علم الأصول—

إن من مباحث العلوم القرآنية معرفة الأنواع المضمونية للآيات، من قبيل: العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، وما إلى ذلك، مما يُعدّ من جملة مسائل علم الأصول^(٣٥) ، رغم أن نظرية الأصوليين إلى هذه الأقسام لم تقتصر على آيات القرآن فقط، وإنما شملت الروايات أيضاً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى مبحث حجية ظواهر القرآن . الذي يُدرس في علم أصول الفقه؛ من أجل الإجابة عن شبّهات ومدعّيات الأخباريين .، حيث يُعدّ واحداً من مباحث العلوم القرآنية أيضاً^(٣٦) .

وكذلك في مباحث الحجة من القرآن يتم الحديث أولاً عن مصدر المعرفة الدينية والاجتهاد.

كما يتم الحديث في التعاطي بين القرآن الكريم والستة الشريفة عن إمكان تخصيص أو نسخ القرآن بالستة.

وفي مبحث الظنون الخاصة يتم التطرق إلى أخبار الآحاد، وما إذا كانت حجة

في حقل تفسير الآيات أم لا.

وفي مباحث الألفاظ يرد الكلام حول مسائل من قبيل: الحقيقة والمجاز، وحجية قول اللغوي، وأصلة الظهور، وضرورة التمسك بالظواهر ما لم تكن هناك قرينة على الخلاف، مما يلعب في الوقت نفسه دوراً أساسياً في المباحث التمهيدية للتفسير، تحت عنوان منطق فهم وتفسير الآيات.

وعليه لا بد من الإذعان والاعتراف بأنها بجمعها إما تشكل جزءاً من مباحث العلوم القرآنية، أو أنها تتحدث عنها من زاوية أخص في العلوم القرآنية.

وهي بحوث مذكورة في الكتب الأصولية القديمة، من قبيل: عدة الأصول، للشيخ الطوسي؛ والذریعة إلى أصول الشريعة، للسيد المرتضى؛ والموافقات، للشاطبي، والمنخول والمستصنfi، للفزالي؛ والمحصول للرازي، الأمر الذي يعكس تداخل شطرين من مباحث علم الأصول مع مباحث العلوم القرآنية^(٣٧).

ز. علم الفقه —

إن جانباً من مسائل العلوم القرآنية تظهر في علم الفقه أيضاً، بل يمكن القول: إن بحثها في الفقه قد زاد في إثرائها، وإضافتها إلى مباحث العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: يتم بحث القراءات السبعة في الفقه، وما إذا كانت قراءة الحمد والسور مُجزية طبقاً لجميع هذه القراءات، أم لا بد من الاقتصار في قراءتها على القراءة المشهورة (وهي قراءة حفص عن عاصم). وإذا تم الحديث في العلوم القرآنية بشأن البسملة من حيث كونها جزءاً من آيات السورة، أم أنها مجرد فاصلة للدلالة على انتهاء السورة السابقة، وبداية السورة الجديدة^(٣٨)، يتم الحديث بين الفقهاء من أهل السنة والشيعة بشأن وجوب أو جواز قراءة البسملة قبل سورة الصلاة. كما يتم الحديث في علم الفقه عن اعتبار كل من: (الضحي) و(الانشراح)، و(الفيل) و(قرיש)، سورة واحدة أو سورتين^(٣٩)، وهو في الوقت نفسه من المسائل والمباحث المطروحة في العلوم القرآنية أيضاً.

كما أن البحث عن كيفية التعاطي والتعامل مع القرآن بوصفه كتاباً ساماً

مقدّساً، من قبيل: جواز أو عدم جواز تمكين الكافر منه، وآداب تلاوته، وجواز أو عدم جواز ترجمته إلى مختلف اللغات الأخرى، وجواز أو عدم جواز تغيير خطه العثماني، وجواز أو عدم جواز طباعته ونشره على أساس النزول التاريخي للسور، أو تفسير القرآن على هذا الأساس، وما إلى ذلك من المباحث التي يتم طرحها في علم الفقه والعلوم القرآنية على السواء.

ـ بـ. منهج بحوث العلوم القرآنية

إن البحث في دراسة وتحديد منهج أنواع العلوم؛ للتعرّف على أسلوب كل علم وتحديد مقدار فاعليّته وجودائيّته، وبيان نقاط قوّة هذا المنهج وضعيّته، من البحوث التي تعنى بها فلسفة كل علم من العلوم. فيقال على أساس ذلك . مثلاً : إنَّ منهج العلوم التجريبية هو التجربة الحسيّة، ومنهج الرياضيات والفلسفة عقليٌّ، ومنهج علم التاريخ نصليٌّ، ومنهج العرفان كشفي وشهوديٌّ، بمعنى أنَّ الأدوات والمادّة . طبقاً لرأيٍ آخر . والمصادر المعرفية لكلٍّ واحدٍ من هذه العلوم تختلف من علمٍ لأخرٍ، بمقتضى مساحة وحقل تدخل علمٍ ما في العلوم الأخرى.

وهنا نتساءل: ما هو المنهج الذي تتبعه العلوم القرآنية من المناهج المختلفة؟ يمكن التوصل إلى الإجابة عن هذا السؤال . إلى حدٍ ما . من خلال عنوان «رقعة مباحث العلوم القرآنية» المتقدّم؛ إذ يمكن من خلال مساحة العلوم القرآنية السبعة، وكذلك من خلال شطر من المباحث الخاصة بهذه العلوم، تقييم منهج العلوم القرآنية في إطار ثلاثة مناهج، وهي:

- أ. المنهج النصلي.
- ب. المنهج العقلي.
- ج. منهج التحليل اللغوي.

ـ أ. المنهج النصلي

إن جميع المباحث التاريخية للقرآن، من قبيل: تاريخ كتابة القرآن، وتدوينه

وتنظيمه، وتاريخ الكتاب وحفظ القرآن، وتاريخ التفسير والمفسّرين، وما إلى ذلك. كسائر الباحث التاريخية . تتبع المنهج النقلي. كما أن الباحث الحديثة في العلوم القرآنية، من قبيل: الروايات التفسيرية، وروايات فضائل الآيات والسور وخصائصها، والروايات المؤثرة بشأن معرفة المكي والمدني، وأسباب النزول، وما إلى ذلك، تتبع المنهج النقلي أيضاً. وإن القضايا المشتركة بين العلوم القرآنية وعلم الفقه تتبع هذا الأمر أيضاً؛ لأن القضايا الفقهية إنما تتناول من خلال الاستناد إلى الآيات والروايات، رغم تدخل العقل والاستبطاط والاجتهاد في اكتشاف القضايا الفقهية.

وأمّا علم التفسير في جانبه القائم على الروايات . أي التفسير الأثري . فإنه يقوم كذلك على أساس المنهج النقلي، إلا إذا كانت الرواية مشتملة على بعض البراهين والأدلة العقلية، ففي مثل هذه الحالة سيكون التفسير، تبعاً لذلك، قائماً على المنهج العقلي.

وهنا علينا أن نحدد ما هي الضوابط والملالات التي يمكن للعلوم . ولا سيما العلوم الإسلامية . القائمة على المنهج العقلي أن تتبعها؟

إن الجزء الأكبر من هذه الضوابط هي تلك القواعد الناجعة في فقه الحديث. فعلى سبيل المثال: إن إثبات الاعتبار للتعاليم النقلية في العلوم القرآنية فرعٌ استناد تلك التعاليم إلى المعصوم، وخاصةً أن القضايا النقلية ذات صبغة دينية، مثل: تفسير آية من القرآن الكريم. ومن هنا فقد شكك الباحثون في العلوم القرآنية من الشيعة، وكذلك فعل عددٌ من علماء أهل السنة، في اعتبار الروايات التفسيرية المنقوله عن الصحابة والتابعين؛ من جهة افتقارهم لصفة العصمة.

إذا كانت المعلومة من العلوم القرآنية لا تُسم بالصيغة الدينية بشكلٍ مباشر، وإنما على نحو غير مباشر، من قبيل: الإعلان عن مكية أو مدنية السورة [أو الآية] (٤٠)، أو حادثة ما تؤثر في نزول الآية (روايات أسباب النزول)، وموارد من هذا القبيل، هل تشترط عصمة المروي عنه، فتكون أقوال الصحابة والتابعين في هذا الشأن فاقدة للحجية، أم أنه لا تشترط عصمة المروي عنه؟ هذا الأمر يستحق الكثير من البحث والنقاش (٤١).

وبالإضافة إلى مقدار اعتبار أقوال المرويّ عنه، فإنّ اتصال أو انقطاع السند، أو اشتمال الروايات في سلسلة السند على شرائط الصحة، وكذلك نقل الرواية بالنصّ أو بالمعنى، واحتمال الرواية على عنصر التقيّة أو عدم اشتمالها عليه (المرجح الجهوبي)، ومعايير قبول الروايات، هي من الأصول والقواعد التي يجبأخذها بنظر الاعتبار في التعاطي مع القضايا النقلية في العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: قام عموم المفكّرين في العلوم القرآنية بنقد ودراسة الروايات المتعلّقة بوفي القرآن، من قبيل: أسطورة الغرانيق، ورواية ورقة بن نوفل، على أساس قواعد المنهج النقلية.

ومن هذا القبيل: الروايات المأثورة بشأن قصص القرآن، وبيان الحلقات المفقودة فيها، من قبيل: روايات هاروت وماروت، وبأجوج ومأجوج، وبيان الابتلاءات التي تعرّض لها النبي أيوب عليه السلام، والروايات الناظرة إلى قصة داود عليه السلام والتي يعبر عنها أحياناً بالإسرائيّيات^(٤٢)، وتعتبر من هذه الناحية جزءاً من مسائل العلوم القرآنية.

وإن المنهج المتبّع في التعاطي مع روايات أسباب النزول، من قبيل: روايات شرح صدر النبي الأكرم عليه السلام، وقطعيب وجهه؛ بسبب حضور المسكين الأعمى، وما إلى ذلك، وكذلك روايات فضائل الآيات والسور، يتبع المنهج النقطي أيضاً.

كما يجب اعتبار بحوث العلوم القرآنية المرتبطة بالفقة تابعةً للمنهج النقطي أيضاً؛ لأن التعاليم الفقهية، من قبيل: آداب تلاوة القرآن، أو جواز وعدم جواز قراءة السور في الصلاة على طبق القراءات السبعة، لا يمكن إثباتها إلاً من خلال النقل والاستناد إلى الروايات.

ب. المنهج العقلي -

إن المنهج العقلي يشتمل على طائفتين من مسائل العلوم القرآنية، وهي:

١. **المسائل الكلامية**: كما تقدّمت الإشارة فإن مسائل من قبيل: وجوه إعجاز القرآن، ولا سيما إعجاز عدم الاختلاف، وإعجاز التعاليم السامية ومفاهيم القرآن، وكذلك بحث المحكم والمشابه، وكيفية تعاطي المذاهب الكلامية المختلفة مع هذا النوع من الآيات، من جملة المباحث الكلامية التي يتمّ بحثها في حقل العلوم القرآنية.

ومن الواضح أن الحكم والمعيار الرئيس في هذا النوع من المسائل والأبحاث هو العقل، والأدلة والبراهين العقلية، رغم أن العقل كما هو شأنه في علم الكلام. في ما يتعلق بالآيات والروايات. يلعب مختلف الأدوار، ومنها: تشكيل صغرى القياس.

فعلى سبيل المثال: إن معيار تشخيص وتمييز الآيات المشابهة من المحكمة هو العقل. وحتى إذا افترضنا توفر المعايير التي تميّز الآيات والروايات. مما يستدعي إثباته الكثير من التأمل. يبقى العقل هو الذي يستطيع تطبيق تلك المعايير على المصادر الخارجية. كما أن الفهم النهائي والأخير لما دليل الآيات المحكمة والمشابهة، وكيفية إرجاع المشابهات إلى المحكمات، يقع على عاتق العقل أيضاً.

الآن يثبت نشوء مختلف المذاهب الكلامية . التي هي باعتراف الكثير من الباحثين من تبعات وأثار وجود المشابهات في القرآن^(٤٣). أن المنهج المعروف بين المسلمين في التعاطي مع الآيات المحكمة والمشابهة هو العقل والمنهج العقلاني؟

وبطبيعة الحال يجب أن لا نحمل جريمة تشتت الآراء واختلافها . وهي ظاهرة غير حميدة . للعقل، واعتبار المنهج العقلي منهجاً خاطئاً وغير ناجع، كما حصل ذلك بالنسبة إلى أغلب المخالفين للفلسفة أو الكلام، حيث اعتبروا هذه الخلافات . أي الاختلافات الداخلية بين الفلسفه والمتكلمين . من الأدلة على ضعف، بل إنكار، هذين العلمين. وإنما لا بدّ من إخضاع المنهج العقلي . كسائر المناهج . للفحص، وتشخيص الآفات ونقاط الضعف في مواد أو أشكال القياس، وتزعزع المبادئ والقواعد في بعض الآراء الكلامية.

٢. بعض المسائل الحديثية والتفسيرية في العلوم القرآنية: رغم اعتبار التفسير والحديث بشكلٍ عام جزءاً من البحوث النقلية، والقول بأن المنهج السائد فيها هو المنهج النقلي، يبدو أن هذه الرؤية الشمولية والتعتمدية تستدعي الوقوف والتأمل الجاد. فهل عندما يستند الله تعالى في القرآن إلى الاستدلال والبرهان الواضح؛ لإثبات أمر، إنما يستند في إثبات صحته إلى المنهج النقلي؟ بمعنى أنه إنما يرى صحة قوله وكلامه بسبب صدوره عن الله أم بسبب استناده إلى البرهان العقلي؟
ألا تستند آياتٌ من قبيل: قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ

هُوَ الْغَنِيُّ الْعَمِيدُ» (فاطر: ١٥)، وقوله تعالى: «أَمْ حَلُّوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (الطور: ٣٥)^(٤٤)، إلى برهان الإمكانيات وأيات من قبيل: «هَلْ أَتَى عَلَى إِنْسَانٍ حِينَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (الإنسان: ١) إلى برهان الحدوث^(٤٥) كما يذهب الكثير من المفكرين والباحثين في الشأن القرآني إلى ذلك. ثم الاستناد في الروايات المأثورة عن الأئمة الموصومين^(٤٦)، ولا سيما في مجال العقائد والأخلاق والمناظرات مع الملاحدة والزنادقة، إلى العقل والبراهين العقلية.

على سبيل المثال: جاء في كتاب التوحيد من الكافي، وفي بداية باب تحت عنوان: «حدوث العالم وإثبات المحدث»، وفي مستهل الرواية التي تنقل مناظرة الإمام الصادق^{عليه السلام} مع زنديق أقبل من مصر؛ لمناظرة الإمام الصادق في المدينة، فلم يجدته هناك، فلحق به إلى مكة. تقول الرواية: إن الإمام الصادق^{عليه السلام} بادر الزنديق قبل أن يتغوه بشيء، قائلاً له: «أتعلم أن للأرض تحتها وفوقها؟ قال: نعم. قال^{عليه السلام}: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال^{عليه السلام}: فما يدرك ما تحتها؟ قال: لا أدرى... ثم قال أبو عبد الله^{عليه السلام}: أفصعدت السماء؟ قال: لا، قال: أفتدرى ما فيها: قال لا، قال^{عليه السلام}: عَجَباً لِكَ لَمْ تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل الأرض، ولم تصعد السماء، ولم تجُزْ هناك فتعرف ما خلفهنَّ، وأنت جاحد بما فيهنَّ، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟»^(٤٧).

وموضع شاهدنا قوله^{عليه السلام}: «وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟»، حيث عمد الإمام الصادق^{عليه السلام} إلى توظيف العقل من خلال القاعدة القائلة: «عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود»؛ لإثبات خطأ ما عليه الزنديق. وهكذا كانت اللغة المشتركة لأهل البيت^{عليهم السلام} مع الزنادقة، أو أتباع سائر الأديان والمذاهب، هي لغة العقل؛ لأن هؤلاء كانوا يشكّون في أصل وجود الله؛ وعليه لم يكن من المنطقي الاستدلال عليهم بالكلام المنقول عن الله أو الموصومين. من هنا لم يكن الكثير من كبار العلماء يصرّون على اتصال الروايات أو صحة السند في ما يتعلق بالروايات الناظرة إلى القيم الأخلاقية أو البراهين العقلية، بل أثبتوا صحة الروايات الموافقة للعقل، رغم ما تعانيه من الضعف السندي^(٤٨).

من هنا يمكن اعتبار بعض المسائل التفسيرية والحديثية للعلوم القرآنية،

المستدلة إلى الأدلة والبراهين العقلية، تابعةً للمنهج العقلي. فعلى سبيل المثال: إن جميع الموارد التي عمد الباحثون في العلوم القرآنية أو المفسرون إلى نقدها، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض القصص أو أسباب النزول، أو فضائل الآيات والسور، أو الروايات المرتبطة بالوحي، أو جمْع القرآن، أو الروايات الناظرة إلى تحريف القرآن، لا بسبب ضعفها سندًا؛ بل بسبب مخالفتها للبراهين العقلية، إنما اتبَعوا في ذلك المنهج العقلي. كما ذهب عموم الباحثين إلى تضييق الروايات الفائلة بسحر النبي ﷺ؛ بسبب مخالفتها للعصمة. وذهب السيد الخوئي عليه السلام إلى القول بأن روايات جمْع القرآن بعد النبي الأكرم عليه السلام مخالفة لمقام الرسالة، والاضطلاع بها من قبله على النحو الكامل. وذهب عموم العلماء الشيعة إلى القول بأن الروايات المفيدة لتحريف القرآن مخالفة للأدلة العقلية، من قبيل: إبطال تحدي القرآن، والإخلال بخاتمية القرآن، وما إلى ذلك.

ج. منهج التحليل اللغوي—

إن أول من استعمل مصطلح التحليل اللغوي فلاسفةً من أمثال: (فيتفنشتاين)، حيث بدأ تداوله وادعاؤه بعد ما قاله (كانت) في الثورة الكوبرنيقية الحديثة في حقل الفلسفة، وإعادة بحث المعرفة وإمكانها أو عدم إمكانها في الخارج إلى فضاء الذهن^(٤٨). وأنه حتى قبل البحث في المباني المعرفية في الذهن، والتأكد على ضرورة انطباق الخارج مع الذهن، دون العكس، كما كان يدعى (كانت)، لا بدّ. بحسب ادعائهم . من معرفة الأصول والقواعد اللغوية والمفاهيم، واستعمالات الألفاظ والمصطلحات والعبارات والصياغات الأدبية لكلّ لغة، وبين جميع الأطياف الفكرية التي تستعمل هذه المفاهيم، كما هو الحال بالنسبة إلى مفردة (الجواز) في العُرف العام، وفي الفقه، وفي الفلسفة، وفي الحديث، وغير ذلك، حيث يكون لها في كل منها مفهوم مستقلٌ؛ ومصطلح (الوجود)، حيث يستعمل في الفلسفة بمعنىٍ مغاير للمعنى الذي يريد العارف من استعماله له.

يتم التعبير عن هذه الظاهرة بـ «اللعبة اللغوية»، التي تم التعريف بها للمرة الأولى

من قِبَلَ الفيلسوف الألماني (فيتفنشتاين). هذا في حين سبق لعلماء الأصول والفقهاء من الشيعة والسنّة أن اهتموا بالقواعد اللغوية قبل ذلك بقرونٍ طويلة. وإن جميع مباحث الألفاظ في هذا العلم ناظرةٌ بنحوٍ من الأنحاء إلى قواعد التحليل اللغوية. فعلى سبيل المثال: عندما يقول الأصولي: إن استعمال الجملة الخبرية، من قبيل: «تعيد الصلاة»، في الإنشاء، بمعنى «أعد الصلاة»، في الروايات شائعةٌ على نحو المجاز^(٤٩). وفي الحقيقة فإنها في مقام بيان هذه المسألة، وهي أن الأسلوب الغالب والسائل بين أهل البيت^(٥٠) في بيان الأحكام الإنسانية، حيث يلقونها على شكل الأحكام الخبرية.

كما يجب اعتبار الأديبيات من أنواع الأبحاث التحليلية اللغوية. من هنا يجب علينا أن نعدّ بعضاً من مباحث العلوم القرآنية . التي اعتبرنا أكثرها مرتبطةً أو متداخلاً مع أصول الفقه، من قبيل: أصالة الظاهر، وحجية ظواهر القرآن، وكذلك جميع المسائل الناظرة إلى أدبيات القرآن، من قبيل: معاني المفردات، والصرف، والنحو، والمعاني، والبيان، والبديع. تابعةً لمنهج التحليل اللغوي.

إن منهج التحليل اللغوي ليس تابعاً للعقل، ولا تابعاً للنقل، بل هو قائمٌ على أساس الوضع والاستعمال.

ويتم التعبير عن الوضع والاستعمال في المصطلح اللغوي بـ «الوضع التعيني»، وـ «الوضع التعيني». وكذلك فإن عناوين من قبيل: العُرْفُ العامُ والعُرْفُ الخاصُّ والوضع اللغوي والوضع الشرعي أو المترشّعي ناظرةٌ إليه^(٥١). من هنا فإن من أهمّ أهداف منهج التحليل اللغوي الوصول إلى هذه الأوضاع والاستعمالات، وإثباتها.

فعلى سبيل المثال: لا بدّ من خلال استعمال مفردة «الجواز» في الفلسفة وتعابير الفلسفة أن ثبت أن هذه المفردة تستعمل في الفلسفة بمعنى «الإمكان»، في مقابل «الوجوب» وـ «الامتياز». في حين يمكن لنا من خلال استعمال مفردة «الجواز» في الفقه، وأقوال الفقهاء، أن ثبت أن هذه المفردة تستعمل في الفقه بمعنى «الإباحة»، في مقابل «الحرمة». وعلى هذا الأساس فإن مباحث العلوم القرآنية المرتبطة بالأدب، والمرتبطة كذلك بمباحث الألفاظ في أصول الفقه، تابعةً لمنهج التحليل اللغوي. فمثلاً: عندما يتم الحديث في العلوم القرآنية بشأن معنى وجذور مفردة «القرآن» لا بدّ من الرجوع إلى

آراء اللغويين، واستعمالات هذه المفردة في اللغة العربية، وفي القرآن والروايات؛ أو إذا كان باحث في العلوم القرآنية بقصد إثبات حجية ظواهر القرآن يجب أيضاً من خلال الاستناد إلى منهج التحليل اللغوي الاستعana بهذه المقدّمات، والقول: إن القرآن في ما يتعلّق بالفهم والتفاهم ومخاطبة الناس متانّغاً مع قواعد الخطاب والتحاور، ومن هذه القواعد الاستناد إلى الظواهر.

٥. نوافض العلوم القرآنية —

إن العلوم القرآنية . كما أشرنا . عبارة عن مجموعة من العلوم المختلفة التي تدور حول محور القرآن، وقد تم جمعها؛ لعرفته وفهمه وتفسيره. وقد بدأت بالظهور منذ القرن الهجري الأول، من خلال مسائل محدودة جداً. وبعد المرور بكثير من المعطفات تحولت إلى علم واسع الأبعاد. وقد تحول. بعد أن كتبت فيه آلاف الكتب، وتمحّض عن الكثير من المفكّرين والباحثين المدقّقين . إلى علم مستقل، يدرّس . إلى جانب علم الحديث . في جامعات البلدان الإسلامية أو في دراسات المستشرقين . وعلى الرغم من الازدهار والتطور الملحوظ لهذا العلم تلاحظ فيه بعض النواقص، الأمر الذي يستدعي ضرورة بذل الجهد من قبل المفكّرين والباحثين في هذا الشأن؛ للعمل على رفع هذه النواقص، والعمل على تحسينها . وفيما يلي نكتفي بذكر نقطتين من هذه النواقص:

أ. ضعف تنظيم مسائل العلوم القرآنية —

لا يمكن الشك في أن السر في بقاء واتساع رقعة العلم يكمن في احتواه على الاتساق والتنظيم المنسجم؛ فإن هذا الأمر يسهل ويمهّد الطريق إلى تعليم وتعلم ذلك العلم.

على سبيل المثال: إن فقهاء الفريقين منذ اليوم الأول قد استلهموا من روایات أئمّة الدين، ورعاية الأولويات في ما يتعلّق بال تعاليم التشريعية للدين، فبدأوا تدوين كتبهم الفقهية بكتاب الطهارة، وختموها بكتاب الدّيّات.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأصوليين من الشيعة، حيث قسموا مباحث علم الأصول المتّوّعة إلى قسمين، وهما: مباحث الألفاظ؛ ومباحث الحجّة، وفي كلّ واحدٍ من هذين القسمين تمّ تعقبُ مسائل علم الأصول على أساس نظمٍ متّابقٍ. ففي ما يتعلّق بمباحث الحجّة - على سبيل المثال - يبدأون ببحث القطع، ثمّ الظنون الخاصة، لينتقلوا بعد ذلك إلى الأصول العامة.

وهكذا الكلام والفلسفة تتبع إلى حدودٍ كبيرة أنظمة محددة. تبدأ مباحث الكلام من معرفة الله، وبعد اجتياز النبوة العامة والخاصة، ثمّ الإمامة العامة والخاصة، يختتم البحث بالمعاد.

وقد سعى الفلسفة أيضاً إلى بيان مسائلها المتّوّعة ضمن قسمين رئيسيين، وهما: الأمور العامة (الفلسفة بالمعنى الأعمّ)، وتشمل أحكام الوجود، والماهية، والمقولات العشرة، والعلة والعلوّل، وما إلى ذلك؛ والإلهيات (الفلسفة بالمعنى الأخصّ)، والتي تشمل معرفة المبدأ والمعاد.

أما مسائل العلوم القرآنية فهي - للأسف الشديد - على الرغم من جميع المؤلفات المكتوبة فيها لا تتبع تناغماً وتنظيمياً محدداً.

ففي كتابي البرهان والإتقان - كما سبق أن أشرنا - يتم استعراض سبعة وأربعين بحثاً، وثمانين بحثاً، على التوالي. وأول بحثٍ يتناوله كتاب البرهان هو معرفة أسباب النزول، وينتهي ببحث معرفة الأدوات. وأول بحثٍ في كتاب الإتقان هو معرفة المكي والمدني، والبحث الأخير معرفة طبقات المفسّرين.

وقد سعى السيوطني على المستوى الشخصي إلى تنظيم وتبويب مسائل كتابه، البالغة ثمانين مسألة، ضمن خمسة محاور رئيسة، وهي: ١. معرفة نزول القرآن؛ ٢. معرفة السند؛ ٣. معرفة الأداء؛ ٤. مباحث الألفاظ؛ ٥. المعاني المتعلقة بالأحكام؛ ٦. المعاني المتعلقة بالألفاظ^(٥).

بيّد أن الحقيقة هي أن هذا التبويب والتنظيم مجرد تحكمٍ وتكلّفٍ، وإن مباحث كتاب الإتقان من التشّتت بحيث لا يمكن لنا أن نفترض لها تنظيمياً محدداً. وقد سعى عبد العظيم الزرقاني - وهو من الباحثين المتأخّرين في العلوم القرآنية -

إلى تقديم سقِّ وتنظيم جديد لمباحث العلوم القرآنية. فقد عمد، في كتابه مناهل العرفان، إلى بيان مباحث العلوم القرآنية في سبعة عشر بحثاً، على النحو التالي: ١. مفاهيم علوم القرآن؛ ٢. تاريخ علوم القرآن؛ ٣. نزول القرآن؛ ٤. أول وأخر ما نزل من القرآن؛ ٥. أسباب النزول؛ ٦. نزول القرآن على سبعة أحرف؛ ٧. معرفة المكّي والمدني؛ ٨. جمع القرآن؛ ٩. ترتيب الآيات وال سور؛ ١٠. كتابة القرآن؛ ١١. معرفة القراءات؛ ١٢. معرفة التفسير والمفسّرين؛ ١٣. ترجمة القرآن؛ ١٤. معرفة النسخ؛ ١٥. معرفة المُحْكَم والمتشابه؛ ١٦. أسلوب القرآن؛ ١٧. إعجاز القرآن.

وقد عمد أستاذنا الشيخ محمد هادي معرفة إلى بيان ظُلم آخر لمباحث العلوم القرآنية، في كتابه التمهيد إلى علوم القرآن، على النحو التالي: ١. معرفة الوحي؛ ٢. نزول القرآن؛ ٣. معرفة أسباب النزول؛ ٤. تاريخ القرآن؛ ٥. معرفة القراءات؛ ٦. معرفة الناسخ والمنسوخ؛ ٧. معرفة المُحْكَم والمتشابه؛ ٨. معرفة إعجاز القرآن.

كما عمد في مجلدٍ كتابه (التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب) إلى استعراض وبيان مبحث معرفة التفسير والمفسّرين. وكما هو ملاحظ فإن ترتيب كتابي مناهل العرفان والتمهيد متقاربٌ إلى حدٍ ما، ولكن لم يقدم أيّ سبب أو دليل على إدراج مبحث معرفة أسباب النزول في الكتاب الأول ضمن المبحث الخامس، وفي كتاب التمهيد ضمن المبحث الثالث. ولماذا ورد فصل ومبحث خاصٌ بشأن أسلوب القرآن في كتاب مناهل العرفان، ولم يرد هذا المبحث في كتاب التمهيد؟

ب. الضعف في احتواء المباحث

إن الإشكال السابق، والمتمثل بضعف تنظيم المسائل والمباحث، يبقى قائماً حتى إذا كانت حدود مسائل العلوم القرآنية معلومةً أيضاً، أي حتى إذا اتفقت كلمة الباحثين في العلوم القرآنية على أن مسائل هذا العلم تحتوي - مثل الفقه - على إحدى وخمسين مسألة، وكانت هذه المسائل غير مصنفة في كتب العلوم القرآنية بشكلٍ منظم ومنسجم، وكان ضعف تنظيم المباحث لا يزال قائماً. في حين أنه بالإضافة إلى الضعف في تنظيم المباحث، لم يتم تبيين حدود مباحث العلوم القرآنية بشكلٍ جيد.

من هنا لا نرى تسييقاً من هذه الناحية بين الكتب المؤلفة في حقل العلوم القرآنية. فقد اشتمل كتاب البرهان . مثلاً . على سبعة وأربعين علماً، واحتوى كتاب التجاير والإتقان، لسيوطى، على التوالى، على واحدٍ ومئة علم، وثمانين علماً، ليهبط حجم هذه العلوم في كتاب مناهل العرفان فجأة إلى سبعة عشر علماً، ويتنزل في كتاب التمهيد . مع احتساب كتاب التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب . إلى تسعه علوم فقط. فلماذا لا نجد مباحث من قبيل: الكلمات الدخلية في القرآن، وأداب التلاوة، ومعرفة فضائل وخصائص الآيات والسور القرآنية، ومعرفة الأمثال، ومعرفة الحقيقة والمجاز والكناية، ومعرفة الأشباه والنظائر . مما هو موجود في كتاب البرهان .، في الكتب المتأخرة للعلوم القرآنية أيضاً؟ ولماذا تمت الغفلة من قبل المؤلفين في العلوم القرآنية في عصرنا عن المسائل المتعلقة بقراءة القرآن، أو قواعد اللحن والقراءة، والمسائل المتعلقة بعلم المعاني والبيان والبديع في القرآن، ومعرفة أنواع الآيات، من قبيل: العام والخاص، والمجمل والمبين، وفواصل الآيات، وأعلام القرآن، وخطوط وكتابة المصحف، مما

كان يشكل في السابق جزءاً من مسائل كتاب الإتقان، لسيوطى^{١٦}

فلو لم تكن هذه المسائل داخلة في عداد سائر أبحاث العلوم القرآنية، ولم يكن لها من دور في معرفة القرآن وفهمه وتفسيره، فلماذا عمد أمثال الزركشي والسيوطى إلى إدراجها في كتبهم، مستلهمين في ذلك الكتب المفردة لمن سبقهم^{١٧}؟ وإذا اعترفنا بأن هذه المسائل هي مثل المحكم والتشابه ومعرفة القراءات تمثل جزءاً أساسياً من مباحث العلوم القرآنية، فلماذا تم تجاهلها في كتب المتأخرین، دون سبب واضح، ولمجرد أمزجة المؤلفين^{١٨}؟

ومن جهة أخرى: لماذا تم تجاهل بعض أهم المباحث الداخلة في علوم القرآن، من قبيل: «قواعد وضوابط فهم الآيات وتفسيرها»، و«دراسة أسباب اختلاف المفسرين»، و«المناهج والاتجاهات التفسيرية»، و«قواعد التفسير الموضوعي»، وما إلى ذلك من المسائل التي لا تقل في أهميتها عن المباحث التاريخية، من قبيل: القراءات، والناسخ والنسخ . إذا لم نقل: إنها أهم منها بكثير .، ومع ذلك يتم تجاهلها في كتب العلوم القرآنية المتأخرة^{١٩}

ومن جهة أخرى لا يجدر بنا . بالالتفات إلى الاتجاه الراهن نحو المسائل المستحدثة في حقل الكلام الإسلامي، حيث يتم توظيف مصطلح الكلام الجديد . أن نقدم على الشيء ذاته في ما يتعلق بالمسائل المستحدثة في حقل العلوم القرآنية، من قبيل : «القرآن والمستشارون» ، و«الشبهات القرآنية» ، و«لغة القرآن» ، و«الهرمنيوطيقا أو منطق فهم الآيات» ، فنؤسس لـ مصطلح «العلوم القرآنية المستحدثة»؟

المواضيع

- (١) يعترف الزرقاني أن مشهور العلماء على أن تاريخ ظهور مصطلح العلوم القرآنية هو القرن الهجري السابع (انظر: عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٢٦).
- (٢) وبطبيعة الحال لا بد من الإقرار بأن مصطلح «علوم القرآن»، في بعض استعمالاته يطلق على التعاليم المنبثقة من صلب القرآن. فعلى سبيل المثال: نجد أمين الإسلام الطبرسي يطلق على تفسيره من هذا المنطلق . عنوان «مجمع البيان في علوم القرآن». (انظر: مجمع البيان ١: ٧٧).
- (٣) عبد العظيم الزرقاني، مناهل القرآن ١: ٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٤) السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢١، مجمع الفكر الإسلامي، ط٢، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.
- (٥) إن نصّ عبارة (كارديه فو) كالتالي: «وتدلّ كلمة تفسير بصفة خاصة في الإسلام على تقاسير القرآن، وعلى علم التفسير نفسه، الذي يُعرف باسم (علم القرآن والتفسير)، وهو فرعٌ خاصٌّ هامٌ من علم الحديث....». (انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٤٧، مقالة «التفسير»).
- (٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن ١: ٩٧ - ٩٨؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٢.
- (٧) انظر: آل عمران: ٧. وقد تعرّضت في مقالة: «آلية التأويل والراسخون في العلم» إلى دراسة مساعدة بشأن الآراء المختلفة والمتنوعة بشأن قراءة هذه الآية. (انظر: فصلية بينات، العدد ٢، عام ١٤٢٧هـ.ش).
- (٨) انظر: محمد رواس قاعجي، مجمع لغة الفقهاء: ٢٥٢، دار النفائس، بيروت؛ أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٣٦.
- (٩) انظر: الشيخ الطوسي، البيان في تفسير القرآن ١: ٣ - ٢١، جماعة المدرسین، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.
- (١٠) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن، حيث ذكر في مقدمة تفسيره سبعة أبحاث من مباحث العلوم القرآنية، وهي: ١. عدد آيات القرآن؛ ٢. أسماء مشاهير القراء؛ ٣. مفهوم التفسير

- والتأويل؛ ٤. أسماء القرآن؛ ٥. بيان الإعجاز، واستحالة التحريف، وجمع القرآن؛ ٦. الروايات الناظرة إلى فضل القرآن، وفضل أهل القرآن؛ ٧. أداب ومستحبات تلاوة القرآن. (انظر: مجمع البيان ١: ٧٧ . ٨٦ . ٨٦).
- (١١) انظر: محمد بن حسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ١٥ - ٧٨، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
- (١٢) انظر: محمد جواد البلاغي النجفي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٢ . ٤٩، مكتبة الوجданى، ط٢، قم المقدسة.
- (١٣) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٧ . ٤١١، أنوار الهدى، ١٤٠١ هـ.
- (١٤) إن الأبحاث المدرجة في مقدمة البيان عبارة عن: فضل القرآن، ووجوه إعجاز القرآن، والقراءات، وحديث الأحرف السبعة، وصيانته القرآن من التحريف، وجمع القرآن، وحجية ظواهر القرآن، والنَّسْخَ في القرآن، وأصول التفسير، وحداث القرآن وقدمه.
- (١٥) انظر: الفاسمي ١: ١١ . ١٩٧ . ١٩٧.
- (١٦) انظر: محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ١: ٧ . ٨ . ٨.
- (١٧) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، المقدمة.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ١٣.
- (١٩) انظر: الحقّ محمد كاظم الغراسي، كتاب فروشی إسلامیه، طهران، ١٤٠٩ هـ.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ٢٥٧.
- (٢١) ومنها: تاريخ الطبرى ٢: ٢٩٤ . ٢٩٥؛ تاريخ العقوبي ٢: ١٧ . ١٨؛ الكامل في التاريخ؛ مروج الذهب ٢: ٢٨٢.
- (٢٢) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٢: ٥٩٥ فما بعد.
- (٢٣) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩، ١٤٠٢ هـ.
- (٢٤) انظر: الحكيمى، الحياة ٢: ٦٧ . ١٨٥ . ١٨٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٣٧١.
- (٢٥) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ٢١ . ٢٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢ هـ.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ١٢٢ . ٩٢١ . ٩٢١.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٧٨٧ . ٧٨٧ . ٩٢٠ . ٩٢٠.
- (٢٨) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١: ١٩ . ١٩.
- (٢٩) انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ذوبه القشيب ١: ٣٦١؛ عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٩٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨ م.
- (٣٠) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ١: ٦، دار المعارف العمانية، باكستان، ١٤٠١ هـ.
- (٣١) لمعرفة ترتيب السور على أساس نزولها الزمني انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون

- في ثوبه القشيب ١: ١٢٥ - ١٣٨.
- (٢٢) لمزيد من الاطلاع حول تعريف وقواعد التفسير الموضوعي انظر: تفسير سورة الحمد: ٩١؛ يام قرآن ١: ١٩؛ زَنْ در آینه جلال وجمال: ٥٩؛ تفسير ومفسران ٢: ٥٢٦؛ مقالة لنا تحت عنوان «مباني ومراحل تفسير موضوعي» المنشورة في فصلية (أنديشه نوين ديني).
- (٢٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٥٨ - ٨٩.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٢١ - ٨٧.
- (٢٥) تحدث السيوطي في العلم السابع والأربعين والثامن والأربعين عن المُجمل والمبيّن، وفي العلم الثالث والخمسين إلى السابع والخمسين عن أنواع العامّ وتخصيص القرآن، وفي العلم العادي والستين عن المطلق والمقيّد.
- (٢٦) إن من الكتب التي تحدثت عن حجية الطواهر في مباحث العلوم القرآنية كتاب البيان: ٢٦٣ - ٢٧٢؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١.
- (٢٧) انظر: علي نصيري، رابطه متقابل كتاب وستٌ: ١٣٠ - ١٣٩، تحت الطبع من قبل پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي.
- (٢٨) ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا (المغرب).
- (٢٩) للوقوف على رأي الفقهاء في هذا الشأن، انظر: الانتصار: ١٤٧؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ النهاية: ٧٨؛ السرائر ١: ٢٢٠؛ المختصر النافع ٢: ٣١؛ وما إلى ذلك.
- (٣٠) ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا (المغرب).
- (٣١) تم بحث اعتبار أو عدم اعتبار الروايات التفسيرية المتأثرة عن الصحابة والتابعين في عموم كتب العلوم القرآنية. انظر على سبيل المثال: البرهان في علوم القرآن ٢: ١٨٨ - ١٨٩؛ الإقان في علوم القرآن ٢: ١٨٢؛ أصول التفسير وقواعد: ١١٧؛ التفسير والمفسرون ١: ٩٥ - ٩٦؛ تفسير ومفسران ١: ٢٧٧ - ٢٢؛ التفسير الأخرى الجامع ١: ١١٩ - ٩٨؛ رابطه متقابل كتاب وستٌ: ١٠٧ - ١٢٢.
- (٣٢) قام محمد محمد أبو شهبة بنقد ودراسة هذا النوع من الروايات في كتابه حول الأسرائيليات.
- (٣٣) قال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «... قضيت بأن هذه الفتن والمحن التي غادرت الإسلام والمسلمين لم يستقرّ قرارها إلاّ من طريق اتباع المشايخ، وابتغاء تأويل القرآن». (الميزان ٢: ٤٢).
- وقال في موضع آخر: «إذا نراه يتمسّك به كل صاحب مذهب من المذاهب المختلفة بين المسلمين؛ لإثبات مذهبه، وليس إلاّ لوقوع التشابه في آياته في آياته...». (المصدر السابق: ٥٦).
- (٣٤) لمزيد من التفصيل انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات ١: ٦٩، المركز العلمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.
- (٣٥) انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات ١: ٧٨؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٢٠.
- (٣٦) الكليني، أصول الكافي ١: ٩٢.
- (٣٧) انظر - على سبيل المثال - بحار الأنوار ١: ٢٦ (المقدمة)، حيث قال العلامة المجلسي بشأن

تحف العقول: «وأكثره في الموعظ والأصول المعلومة التي لا تحتاج فيها إلى سنٍ». وقال الملا صالح المازندراني بعد الإذعان بضعف سند الرواية الثالثة: «إن هذا العلم عليه قفل، ومفتاحه السؤال»: «ضعف سند هذه الرواية لا ينافي الجزم بصحة مضمونها؛ لأنَّه مؤيدٌ بالعقل والنَّقل». ثم قال العلامة الشعراوي في حاشيته على كلامه: «وكذلك أكثر روايات هذه الآيوب، وإنما يُطلب السند في المسائل الفرعية المخالفة للأصول والقواعد، التي اختلفت فيها أقوال العلماء، ولا حاجة إلى الإسناد في الأصول، ولا في الفروع، المواقف للقواعد، ولا في ما قام عليه الإجماع» (شرح أصول الكافي ٢: ١٠٧).

(٤٨) انظر: مصطفى ملکيان، تاريخ فلسفة عرب ٢: ١٢٣.

(٤٩) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١١٤.

(٥٠) لمزيد من الاطلاع على أقسام الوضع، انظر: مقالات الأصول ١: ٦٩ - ٧٠؛ نهاية الأفكار ١: ٣٢؛ منتهى الأصول ١: ١٦؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٥٥.

(٥١) انظر: جلال الدين السيوطي، الإنقان في علوم القرآن ١: ٢١ - ٢٤.

فلسفة التفسير

رصد مناهج ومشاكل الدرس التفسيري

د. حميد خدابخشيان^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

— مقدمة —

إن فلسفة التفسير علمٌ ينظر إلى علم التفسير من خارجه. إن هذا العلم يسعى من خلال بيان العناصر الدخلية في التفسير. إلى اكتشاف نقاط الضعف والآفات في علم التفسير؛ ليساعد من خلال ذلك على تعزيز تنظيم هذا العلم بشكلٍ أكبر. وإن متعلق التفسير في هذا العلم ليس خصوص القرآن الكريم فقط، بل يمكن أن يشمل الروايات وسائر النصوص الدينية أيضاً. بالالتفات إلى أن علم التفسير كان يصبّ حتى الآن في بيان القرآن الكريم، ولا تزال هناك نوادرات قائمة في حقل تفسير الروايات، يمكن لعلم فلسفة التفسير أن يلعب دوراً أساسياً في تنظيم وتبويب المسائل الداخلة في تفسير الروايات. كما تساعدنا فلسفة التفسير على اختيار المنهج المناسب للتفسير من المنهاج المتداولة، أو أن نعمل على التوفيق بين المنهاج المتوفّرة، أو أن نبدع منهجاً جديداً.

لا بدّ من الالتفات إلى ضرورة أن يتبلور إلى جوار هذا العلم «منطق فهم الدين»؛ بغية بيان قواعد الفهم في موقع الحقل الوسيط الذي يرتبط ب مختلف العلوم، ومنها: الأصول والمنطق (الجديد والقديم)، والعرفان النظري، والباحث اللغوية والتحليلية، وما إلى ذلك. ولا بدّ أيضاً من التذكير بأنه بالالتفات إلى المسار التاريخي لعلم

(*) باحث متخصص في القراءيات.

التفسير، والأهمية التي يتمتع بها تفسير القرآن، وبقاء تفسير سائر النصوص الدينية الأخرى على الهاشم، فإن المسائل المطروحة في هذا العلم هي في الغالب ذات صبغة لا تحيد عن تفسير القرآن.

إن أول من استعمل مصطلح فلسفة التفسير هو أحد المفكرين المعاصرين، حيث قال: «نحن بحاجة إلى معرفة نصوص أخرى يجب التعبير عنها بـ «فلسفة التفسير». كما يجب أن يتکفل هذا العلم بمسائل من قبيل: ١. ماهية التفسير؛ ٢. إمكان التفسير؛ ٣. منهجية التفسير؛ ٤. الأنظمة التوجيهية في فهم القرآن (القواعد الكلامية في التفسير)؛ ٥. آفات التفسير؛ ٦. أسباب التعدد والتطور في تفسير القرآن؛ ٧. أنواع التفسير»^(١).

كما يمكن اعتبار مسائل أخرى، ومنها: «الفرضيات والتفسير»، و«العلوم الدالة في التفسير»، من مسائل هذا العلم أيضاً.

وفي ما يلي سنعرض إلى مزيد من التوضيح لبعض هذه المباحث. ومن الجدير بطبعه الحال . التذكير بأننا نسعى في هذا المقال إلى بيان صلب البحث، ولا نسعى إلى توضيح وتبين كامل مسائل هذا العلم الجديد. وعليه سنكتفي ببحث المسائل بشكلٍ عام، ريثما توفر الفرصة المناسبة والأرضية الازمة لازدهار وانتعاش هذا العلم في حقل العلوم الإسلامية، إن شاء الله تعالى.

ماهية التفسير—

يمكن لنا أن نبحث هنا المسائل التالية: ما هو التفسير؟ هل يختلف التفسير عن التأويل؟ ما هي التطورات التي طرأت على تعريف التفسير؟ وما هي الرؤية الجديدة التي يجب تكوينها عن التفسير؟

لمعرفة ماهية التفسير لا بدّ من التعرّف على القرآن بشكلٍ أكبر. إن أحدى خصائص التفسير الهامة هو أن قصد المتكلّم في تفسير القرآن يحظى بأهميّة كبيرة، خلافاً لتفسير الكثير من الأعمال الفنية أو الرسوم التي يهدف من أبدعها إلى دعوة الأفراد إلى التأمل والتفكير فيها، ويقوم كلّ فردٍ بأخذ فكرة عنها تناسب وحجم

وسيـة تفكـرـه^(٢). كـما يـجب تحـديـد أبعـاد التـفسـير الصـحـيح أـيـضاـ. قال أحـد البـاحـثـين فيـ هـذـا الشـائـنـ: «إن التـفسـير الصـحـيح هو التـفسـير الذي يـسـتطـيع اكتـشـاف ما أـرـادـه المـتكلـمـ من كـلامـهـ، وإنـ لمـ يـحـصـلـ عـلـى جـمـيعـ مـرـادـهـ، وـمـنـ هـنـاـ يـكـونـ لـدـنـاـ تـفـسـيرـ كـامـلـ، وـتـفـسـيرـ أـكـمـلـ، وـيـكـونـ لـنـاـ طـيـفـ وـاسـعـ وـعـرـيـضـ منـ التـفـاسـيرـ، وـيـكـونـ كـلـ واحدـ مـنـ هـنـاـ. معـ صـحـتـهـ. مشـتـملـاـ عـلـى نـقـصـ بـالـقـيـاسـ إـلـىـ التـفـاسـيرـ الـأـخـرـىـ، وـلـاـ سـيـماـ فيـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـمـنـزـلـ بـالـقـرـآنـ، الـذـيـ هوـ مـتـكـلـمـ وـعـالـمـ مـطـلـقـ لـاـ يـحـدـهـ حدـ. وـإـنـ مـعـانـيـ الـأـلـفـاظـ إـنـماـ هـيـ بـعـظـمـةـ المـتـكـلـمـ، وـإـنـاـ نـأـخـذـ مـنـ هـذـهـ الـمـعـانـيـ بـمـقـدـارـ سـعـتـاـ وـظـرفـيـتـاـ الاستـيـعـابـيـةـ^(٣).».

آفات التفسير—

إن فـهـمـ النـصـ هوـ الـمـعـرـفـةـ التـصـدـيقـيـةـ الصـحـيـحةـ لـنـصـ، وـالـوـصـولـ إـلـىـ مـرـادـ المـتـكـلـمـ. إنـ هـذـهـ الـمـعـرـفـةـ تـرـتـبـطـ بـالـمـدـلـولـ الـمـطـابـقـيـ وـالـتـضـمـنـيـ أوـ الـالـتـزـامـيـ، وـلـكـنـ هـنـاكـ فيـ بـعـضـ الـمـوـارـدـ الـأـخـرـىـ ماـ يـسـتـدـعـيـ وـيـتـمـ اـحـضـارـهـ باـسـمـ فـهـمـ النـصـ، فـيـجـبـ الـالـتـفـاتـ إـلـيـهـاـ وـالـتـعـرـفـ عـلـيـهـاـ بـشـكـلـ جـيـدـ؛ لأنـ بـعـضـ تـلـكـ الـمـوـارـدـ يـؤـدـيـ إـلـىـ سـوـءـ الـفـهـمـ، وـهـيـ مـاـ يـلـيـ:

أ. التطبيق: تعـيـنـ المـصـادـقـ لأـمـرـ كـلـيـ فيـ النـصـ، فإذاـ كـانـ عـلـىـ نـحوـ القـطـعـ والـيـقـينـ أـمـكـنـ أنـ يـنـسـبـ إـلـىـ ذـاتـ النـصـ، وـلـكـنـ إذاـ كـانـ ظـلـيـاـ وـمـحـتمـلاـ لـاـ يـمـكـنـ نـسـبـتـهـ إـلـىـ النـصـ عـلـىـ نـحوـ القـطـعـ والـيـقـينـ.

بـ . التـبيـينـ: تـوـضـيـعـ عـلـةـ أوـ كـيـفـيـةـ الـوـقـوعـ، أوـ أـمـورـ أـخـرـىـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ، فيـ بـابـ مـدـلـولـ النـصـ الـذـيـ نـسـتـفـيدـ فـيـهـ مـنـ مـعـلـومـاتـاـ الـخـارـجـيـةـ.

جـ . إـنـ ظـلـالـ مـعـانـيـ الـكـلـامـ شـيـءـ مـغـايـرـ لـمـعـانـيـ الـحـقـيـقـيـةـ أوـ الـمـجازـيـةـ، وـلـيـسـ لـهـ مـوـقـعـ فيـ الـاسـتـدـلـالـ. وهذاـ الـمـعـنـىـ يـحـصـلـ مـنـ خـلـالـ مـجـمـوعـ الـلـفـظـ وـبـعـضـ الـأـمـورـ الـأـخـرـىـ، منـ قـبـيلـ: حـالـةـ الـمـتـكـلـمـ، وـالـوـضـعـ الـبـيـئـيـ، وـفـضـاءـ الـكـلـامـ. وـفيـ مـوـرـدـ الـقـرـآنـ إـذـ حـصـلـ التـعـيـنـ لـإـرـادـةـ الـمـؤـلـفـ بـشـأنـ هـذـهـ الـظـلـالـ أوـ الـظـهـورـ فيـ هـذـاـ الـأـمـرـ فـإـنـاـ نـسـبـهـ إـلـىـ الـمـؤـلـفـ نـفـسـهـ.

د . التأويلات الشخصية: إن هذا النوع من الفهم . الذي هو نمطٌ من الفهم الشخصي . لا يمكن نسبته إلى النص^(٤)؛ حيث يمكن تفسير كل نصّ على نحوين من التفسير؛ والتفسير الأول هو الذي يسعى إلى تحصيل مراد صاحب النص؛ والتفسير الثاني هو الذي يروم الحصول على معنىًّا جديداً من النص يتناسب مع الواقع الراهن . وإن من موارد سوء الفهم هو الخلط بين هذين النحوين من التفسير، وبيان النوع الثاني من التفسير بدلاً من النوع الأول من التفسير، وهو في الحقيقة يعني الخلط بين التفسير والاستعمال والتطبيق على الزمن الحاضر .

إن من الموارد الأخرى التي يجب الالتفات إليها، في ما يتعلق بمعرفة آفات التفسير، هو أن على المفسر أن لا يعمل على توظيف رواسيه ومعلوماته السابقة ويطبقها ويسقطها على تفسيره، أي إن عليه أن يحول دون تأثير إسقاطاته الذهنية على التفسير . ويمكن عدّ تفسير القرآن على أساس المتبنيات الماركسية من هذا القبيل، الأمر الذي يؤدي إلى الكثير من الانحرافات.

أنواع التفسير—

ينقسم تفسير القرآن على أساس المنهج والاتجاه، وبحسب الترتيب وطريقة الرجوع إلى الآيات، إلى أنواع مختلفة، يمكن بيانها على النحو التالي :

أ. تقسم الأساليب التفسيرية على أساس الترتيب وطريقة الرجوع إلى الآيات؛ من أجل تصييد المعاني وشرح المفاهيم، إلى ثلاثة أنواع، وهي :

١. التفسير الترتيبى (تفسير وشرح الآيات وال سور على الترتيب الموجود في المصحف).

٢. التفسير التنزيلي (تفسير وشرح الآيات وال سور على ترتيب نزولها التاريخي).
٣. التفسير التقطيعي (التفسير الموضوعي).

ب . كما يمكن تقسيم المسالك والاتجاهات التفسيرية من خلال ملوك المنهج الحاكم على التفسير إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي :

١. المنهج الإسنادي (التفسير النقلـي) : أ. تفسير القرآن بالقرآن؛ ب . تفسير القرآن

- بالستة: ج - تفسير القرآن بأقوال الصحابة.
٢. المنهج الاصطيادي (التفسير بالرأي): أ. التفسير العقلي؛ ب . التفسير الباطني (الذوقي والإشاري)؛ ج - التفسير العلمي؛ وما إلى ذلك.
٢. المنهج الاجتهادي^(٥).

يجب البحث في هذا المقام عن أنواع هذه التفاسير بشكل دقيق، والعمل على دراستها وتحليلها، و اختيار المنهج أو المناهج المناسبة منها.

العلوم الداخلة في التفسير-

يجب في هذا القسم بحث العلوم التي يمكن لها أن تساعد في التفسير. فالعلوم التي يرى الراغب الإصفهاني ضرورتها في التفسير. على سبيل المثال . عبارة عن:

أ. معرفة الألفاظ والمفردات التي يتکفل بها علم اللغة.

ب . مناسبة بعض الألفاظ لبعض الألفاظ الأخرى، التي يتکفل علم الاشتقاء بيانها.

ج . معرفة عوارض الألفاظ، من قبيل: بنية الكلمات وأعرابها، التي يتکفل علم الصرّف والنحو بيانها.

د . معرفة القراءات المختلفة.

ه . شأن نزول الآيات، ولا سيما في ما يتعلق بمصير الأمم السابقة، وهو ما يطلق عليه (علم الآثار والأخبار).

و . ما رُوي عن النبي الأكرم ﷺ بشأن القرآن.

ز . معرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمسائل الإجتماعية والخلافية التي يتم بحثها في علم الأصول.

ح . معرفة أحكام الدين وتعاليمه، والسياسات الإسلامية، التي يتکفل علم الفقه ببحثها.

ط . معرفة الأدلة والبراهين العقلية التي يتم تداولها في علم الكلام.

ي . العلم نعمة يهبها الله تعالى للذي يدركها ، ويعمل بها.

كـ. العلم ببعض المسائل الفلسفية والعلمية^(٣).
فلا بدّ من بحث جميع هذه العلوم، والعلوم الأخرى التي ذكرها سائر المفسّرين الآخرين، وبيان تأثير كلّ واحدٍ منها وموقعه في علم التفسير.

أسباب وعلل تعدد التفاسير—

لا بدّ هنا من دراسة أسباب تعدد وتتوّع التفاسير. وفي ما يلي نشير إلى بعضها على سبيل المثال:

إن من أسباب تتوّع المناهج التفسيرية نوع النّظرة إلى النصّ. هناك الكثير من الاختلاف بين تفسير وشرح كتاب دراسي في الهندسة أو الطبيعتيّات أو الطب التقليدي ومنهج وأسلوب تفسير النصّ العرفايي المعقد أو النصوص الملغزة والأشعار التي تحتمل الكثير من المعاني والمفعمة بالإيماءات والإشارات. هناك في بعض الأفهام المتعلقة بتفسير وشرح النصوص المقدّسة خصائص وشروط لا ضرورة لها في فهم وإدراك النصوص العاديّة^(٤).

العنصر والسبب الآخر يكمن في تكميل الفهم. «المخاطبون الأوائل كانوا يفهمون النصّ بمقدار قدرتهم الذهنية، وما تقتضيه بيئتهم الفكرية والعلمية، وحيث إن مفاد النصوص أوسع من الزمان والمكان فهم إنما يفهمون مجرد طبقة من معاني النصوص، وفي كلّ عصر تكتشف طبقةً جديدةً من معاني النصوص»^(٥).

ومن الأسباب والعلل الهامة لتتوّع واحتلال التفاسير اختلف المفسّرين في المناهج. فعلى سبيل المثال: قد يذهب مفسّر إلى القول بأن الرجوع إلى الروايات هو الطريق الأمثل لتفسير القرآن، بينما يذهب مفسّر آخر إلى القول بأن تفسير الآيات بالآيات هو الأمثل. كما أنهما قد يختلفان في مسائل وقواعد العلوم التمهيدية للتفسير. كما يمكن لعدم الاطلاع على القرائن أن يكون واحداً من تلك الأسباب والعلل.

أنظمة فهم القرآن (قواعد التفسير الكلامية)—

وقد أشار بعض الباحثين إلى عدد من هذه القواعد والمباني، وهي:

١. وحيانية النصّ ومضمون القرآن.
٢. الهدفية والغائية المآلية للقرآن.
٣. عقلانية البنية اللغوية للقرآن، واشتمالها على الاستعمالات الخاصة.
٤. مقولية القرآن، وحكمته.
٥. فطرية وبساطة التعاليم القرآنية.
٦. جامعية وشمولية المحتوى القرآني.
٧. الانسجام والتاغم الداخلي للقرآن.
٨. الانسجام والنظام الخارجي للقرآن.
٩. الارتباط المنهجي بين القرآن وكلام المعموم (السنة الفعلية) في مقام الفهم^(٩).

الرواسب السابقة والتفسير—

في هذا البحث يجب علينا أن نجيب عن أسئلة من قبيل: هل تدخل الرواسب الذهنية في التفسير؟ هل يمكن أن يكون هناك تفسير خالٍ من الرواسب السابقة، وهل هذا الأمر مطلوبٌ أم لا؟ ما هي أنواع الرواسب السابقة؟ إذا كانت الرواسب الذهنية دخيلة في التفسير فما هو المعيار الصحيح لتشخيص هذه الرواسب؟ ويمكن اعتبار هذا البحث أحد أهم وأوسع أجزاء علم فلسفة التفسير.

تقسم الرواسب الذهنية في أحد تقييماتها إلى ثلاثة أقسام، وهي:

- أ. الرواسب الذهنية التي تلعب دور المحور والحلب لاستخراج الماء من البئر. وهذه الرواسب تمثل أدوات المفسّر التي تساعده على استباط مراد المؤلف. وهذه الأدوات بمثابة مقدمات الاستطاق، والرواسب الذهنية الاستباطية.
- بـ. الرواسب الذهنية التي تمهد الأرضية لطرح الأسئلة بشأن النصّ، ولكنها لا تسقط الجواب على النصّ.

جـ. الرواسب السابقة التي تؤثر في تطبيق وإسقاط المعنى (وليس اكتشاف المعنى)، وتؤدي إلى التفسير بالرأي، من قبيل: تطبيق نظرية داروين على قصة هابيل

وَقَبِيلٍ فِي الْقُرْآنِ^(١٠).

ولو أثبتنا أن الرواسب الذهنية تدخل في عملية تفسير القرآن يمكن تقسيم الرواسب الصحيحة بشكل عام إلى قسمين رئيسيين، وهما:

- أ. رواسب فهم النص، من قبيل: المعلومات السابقة الاستباطية أو الاستطافية.
- ب. رواسب القبول والفهم، من قبيل: حجية الكتاب والسنة، تمهيداً لقبول فهم الكتاب والسنة^(١١).

لو كانت إجابتنا عن السؤال الأول، أي تدخل الرواسب الذهنية السابقة في التفسير، بالإيجاب أمكن لنا تسمية هذه الرواسب الذهنية بالرواسب الصحيحة؛ إذ إن النصوص الدينية، ولا سيما القرآن، على أساس مسار الوضع واقتران اللفظ بالمعنى تدل على المعنى الشائع في عصر النزول، وهذه الحكایات والدلالات قابلة للإدراك في هذا العصر أيضاً^(١٢).

إن المفسّر يسعى إلى تحصيل معنى النص. ومعنى كلّ نصّ. بما في ذلك القرآن. هو الشيء الذي أراده المتكلّم، وأنه إنما استخدم الألفاظ والكلمات لإيصاله. وعليه يكون للنصّ معنىً واحداً ومحدداً، يمثل المراد الجدي للمتكلّم^(١٣). بالالتفات إلى بعض القواعد العقلائية . ومنها: حكمـةـ المـتكلـمـ . يمكنـ التـوـصـلـ إـلـىـ مرـادـهـ؛ لأنـ اللـغـةـ بـوـصـفـهـاـ وـسـيـلـةـ لـتـوـاصـلـ الـاجـتمـاعـيـ، وـنـقـلـ مـكـنـوـنـاتـ ماـ فـيـ الضـمـائـرـ إـلـىـ الـمـخـاطـبـينـ، لـهـاـ قـابـلـيـةـ نـقـلـ مـرـادـ المـتكلـمـ إـلـىـ الـمـخـاطـبـ. وـمـنـ هـنـاـ يـجـبـ عـلـىـ الـمـتكلـمـ أـنـ يـعـمـلـ عـلـىـ تـوـضـيـفـ الـقـوـاءـدـ الـعـرـفـيـةـ، وـعـلـىـ الـمـخـاطـبـ بـدـورـهـ أـنـ يـسـتـفـيدـ مـنـ ذـاتـ هـذـهـ الـقـوـاءـدـ فـيـ فـهـمـ مـرـادـ الـمـتكلـمـ^(١٤).

إن الفاصلة الزمنية والتاريخية بين عصر المفسّر أو قارئ النصّ وعصر ظهور وتكوين ذلك النصّ لا تحول دون وصول المفسّر إلى المعنى والمراد الجدي من النصوص الدينية والقرآن الكريم. وإنّه يمكن الفهم الواقعي للنصّ رغم وجود هذه الفاصلة الزمنية؛ لأنّ تغيير اللغة عبر الزمن ليس بالشكل الذي يعتقد فهم النصّ، ويضع الظهور اللفظي للكلام الذي ينعقد للمفسّر في مواجهة المعنى المراد للمتكلّم^(١٥).

إن القرآن الكريم . وسائل النصوص الدينية . يشتمل على الرسائل الإلهية

للبشر، وإنَّ هدف المفسِّرُ لهذه النصوص هو فهم وإدراك الرسائل التي تمثُّل المراد الجدي لصاحب النص^(١٦).

إنَّ الحالة المنشودة للمفسِّر هي الوصول إلى فهم يقيني ويورث الاطمئنان في ما يتعلُّق بالمراد الجدي للمتكلِّم. وهذا إنما يحصل بالنسبة إلى النصوص التي تكون دلالتها على المراد واضحة بـشكلٍ كامل، وهو ما يُصطلح عليه بالنص، وأما في غير النصوص، وهي التي يُصطلح عليها بالظواهر، فإنَّ المفسِّر لا يصل إلى الاطمئنان، ولذلك يصل إلى الظنَّ المعتبر^(١٧).

في ما يتعلُّق بفهم الظواهر وغير النصوص يحصل في بعض الموارد اختلافٌ في الفهم بـشكلٍ محدود. وفي الموارد التي يتعرَّض فيها النص لاختلافٍ في التفسير يبقى التفسير متمحوراً حول المؤلف والنص، ولا يكون هناك من مجال للتمحور حول المفسِّر^(١٨).

يمكن لفهم النص أن يكون ذا مراتب؛ لأنَّ لكلَّ نصٍ مدلولاً مطابقياً ومدلولاً التزامياً، ولا بدَّ للمداليل الالتزامية أن تكون في طول المداليل المطابقية، ولا يقع النزاع والصدام فيما بينها^(١٩).

وكما تقدَّم أن ذكرنا فإنَّ هذه الموارد إنما تشَكُّل جزءاً من المباحث التي يمكن طرحها في علم «فلسفة التفسير». ومن خلال حضور الباحثين في هذا البحث تتمهَّد الأرضية لازدهار وتطوير هذا العلم.

المواضِع

(١) علي أكبر رشاد، نهادهاري راهنمای فهم قرآن، مجلة قبسات، العدد ٢٩: ٤٦، ١٣٨٢هـ.ش.

(٢) انظر: أبو الفضل ساجدي، فقه مدل هرمنوتكي اصطلاح شده گادامير به وسیله دیود تریسی، مجلة قبسات، العدد ٢٨: ١٩٧، ١٣٨٢هـ.ش.

(٣) مهدی هادوی طهرانی، مبانی کلامی اجتهاد: ٢٨٦ - ٢٨٧، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ط١، قم المقدسة، ١٣٧٧هـ.ش.

(٤) انظر: مهدی هادوی طهرانی، مبانی کلامی اجتهاد: ٢٩٣.

- (۵) انظر: علی اکبر رشاد، نهادهای راهنمای فهم قرآن، مجله قبسات، العدد ۲۹: ۴۶ - ۴۷.
- (۶) انظر: علی برمی، هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی، مجله حوزه و دانشگاه، العدد ۳۹: ۷۳ - ۷۵، ۱۳۸۴هـ.
- (۷) انظر: احمد واعظی، در آمدی بر هرمنوتیک: ۶۹، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طهران، ۱۳۸۰هـ.
- (۸) انظر: عباس علی عمید زنجانی، مبانی روش های تفسیر قرآن: ۲۸۰، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ط۴، ۱۳۷۹هـ.
- (۹) انظر: علی اکبر رشاد، نهادهای راهنمای فهم قرآن، مجله قبسات، العدد ۲۹: ۴۸ - ۴۹.
- (۱۰) انظر: عبد الحسین خسرو پناه، کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهشی فرهنگی حوزه علمیه قم، ط۲، قم المقدّسة، ۱۳۸۳هـ.
- (۱۱) انظر: المصدر نفسه.
- (۱۲) انظر: عبد الحسین خسرو پناه، نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، صحیفة رسالت: ۱۵۲، بتاریخ: ۲۹/فروردین/۱۳۸۲هـ.
- (۱۳) انظر: احمد واعظی، در آمدی بر هرمنوتیک: ۵۶.
- (۱۴) انظر: عبد الحسین خسرو پناه، نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، صحیفة رسالت: ۱۵۲.
- (۱۵) انظر: احمد واعظی، در آمدی بر هرمنوتیک: ۵۷.
- (۱۶) انظر: علی برمی، هرمنوتیک و تأثیر آن بر فهم متون دینی، مجله حوزه و دانشگاه، العدد ۲۹: ۸۷ - ۹۱، ۱۳۸۴هـ.
- (۱۷) انظر: المصدر السابق: ۹۷ - ۹۸.
- (۱۸) انظر: المصدر السابق: ۹۹.
- (۱۹) انظر: عبد الحسین خسرو پناه، نقدی بر هرمنوتیک فلسفی، صحیفة رسالت: ۱. بتاریخ: ۲۹/فروردین/۱۳۸۲هـ.

فلسفة علوم الحديث

دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقيين

د. علي نصيري^(*)

ترجمة: حسن مطر

مفهوم السنة وأقسامها —

شاع مصطلح السنة في عصر النبي الأكرم ﷺ، والأئمة الأطهار علية السلام والصحابة، وكان يطلق في معناه الأول على «ما صدر عن النبي»^(١). وكان ما صدر عن النبي يشتمل في المرحلة الأولى على أقوال النبي الأكرم . الأعم من القول الملفوظ والبيان أو القول المكتوب، يليه فعله . الأعم من فعله الصدوري أو فعله التقريري : لأننا إذا حلانا «ما صدر عن النبي» برؤية عامة فسوف نجد أنه لا يخرج عن إحدى حالات أربع، وهي:

١. القول الملفوظ: وهو ما كان يصدر عن النبي ﷺ، ابتداءً أو جواباً عن الأسئلة التي تثار في مختلف مجالات الوجود والدين. وإن أشمل حاضنة تحتوي على السنة النبوية . بعد الفعل الصدوري . هو هذا القسم من كلام النبي، الذي تم جمعه على شكل موسوعاتٍ حديثية وروائية، جهد العلماء من الفريقيين في جمعها.

٢. القول المكتوب: وهو عبارة عن الكتب والرسائل التي كان يكتبها النبي خطاباً للحكام والملوك، أو عماله، أو زعماء وشيوخ القبائل، وما إلى ذلك. وكذلك جميع المعاهدات والمواثيق المبرمة بينه وبين المشركين واليهود والنصارى وغيرهم. إذن

(*) باحث في العلوم القرآنية والحديثية.

هي كلامه الذي تركه مكتوباً. ويتجلى هذا الأمر بشكلٍ أكبر من خلال الإذعان بأمية النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، وإملائه الرسائل والكتب.

٢. الفعل الصدوري: لقد كان النبي مراةً عاكسةً للحق بصدقِ وأمانة. وقد اعتبرت جميع حركاته وسكناته في حقل الأخلاق العبادية، والأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق المعاشرة، مما يتلخص بأجمعه في «الفعل الصدوري»، بمعنى الأفعال الصادرة عنه، جزءاً من السنة. وإن كييفية صلاة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، ونظمها، وانضباطها، وسلوكه الروحي والمعنوي، وتكريمه لزوجاته، وإحسانه لهنّ، وعطفه عليهنّ، وعدالته في التعاطي مع أصحابه وأعدائه، وسعيه إلى إسعاد الناس، وتوفير حياة كريمة مفعمة بالحيوية والنشاط لهم، تمثل نماذج من الأفعال الصادرة عن النبي الأكرم في الحقول الأخلاقية الخمسة المتقدمة. وكما تقدم فإن أكثر ما يمثل السنة النبوية للنبي الأكرم هو «الفعل الصدوري». ولكن للأسف الشديد لم ينقل لنا من هذا القسم من السنة النبوية سوى النذر القليل.

٣. الفعل التقريري: هناك من الأفعال ما لا يصدر عن النبي، وإنما يصدر عن أصحابه والمقربين منه في حضوره، وكان النبي يؤيده أو يمضيده، تصريحًا أو تلويناً، أو حتى بسكته عنه. وأحياناً كانت تلك الأفعال تصدر في غياب النبي، ثم يمضيها بعد رفعها وتقريرها إليه.

ويطلق على الكلام اللفظي والكتبي للنبي صلوات الله عليه وآله وسلامه مصطلح «السنة القولية»، ويطلق على الفعل الصدوري والتقريري مصطلح «السنة العملية». وعلى الرغم من أخذ بعض الباحثين قيد «بقصد التشريع» في اعتبار السنة الفعلية؛ بغية إخراج السلوك الطبيعي والبشري للنبي عن دائرة السنة، غير أننا قد أكدنا مراراً على اعتقادنا بعدم الفصل بين مقام التشريع ومقام بشرية النبي، فكلُّ ما يصدر عن النبي من أفعال وردود في جميع المجالات والحقول يعبر عن التعاليم الدينية^(٢).

وبعد النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه استمرَّ هذا الدور للسنة من وجهة نظر عددٍ من العلماء من أهل السنة بالنسبة إلى الصحابة أيضاً، حيث قالوا بالحجية الذاتية لأقوالهم وأفعالهم^(٣). وأما عند علماء الشيعة فإن السنة بعد النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه إنما تسري وتجري

على الأئمة المعصومين عليهم السلام فقط^(٤).

وبالنظر إلى هذا الاختلاف في الرؤية كانت المصادر الحديثية عند أهل السنة مفعمةً . بالإضافة إلى السنة القولية والفعلية للنبي صلوات الله عليه الأكرم . بالسنة القولية والفعلية للصحابة، وإنْ كانت هذه السنة عندهم محدودة من الناحية التاريخية وال زمنية بعده عقود اختتمت بوفاة آخر الصحابة.

وفي المقابل فإن المصادر الروائية الشيعية . التي لا تعتد بأقوال وأفعال جميع الصحابة بل بعضهم فقط، من أمثال: سلمان، وأبي ذر، والمقداد . مشحونة بالروايات المعتبرة عن أقوال وأفعال الأئمة الأطهار عليهم السلام، والتي امتدت من الناحية التاريخية والزمنية حتى عام ٢٦٠هـ، مع استشهاد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، واحتساب الغيبة الصغرى وما اشتملت عليه من اللقاءات بالحجّة بن الحسن عليه السلام، ورسائله، وتوصياته الشريفة.

أسباب قلة السنة الفعلية في مقابل السنة الشائنية —

لا بدَّ من الاعتراف بهذه الحقيقة المريرة . للأسف الشديد .. وهي أن حجم السنة التي وصلت إلينا، والتي يمكن تسميتها بـ «السنة الفعلية» . على الرغم من أهميتها والدور الجوهري الذي تلعبه في فهم الدين ومعرفته . في غاية الندرة، فهي محدودة للغاية بالقياس إلى الحجم الواقعي لستة المعصومين التي نطلق عليها مصطلح «السنة الشائنية». وهذه الظاهرة عدّة أسباب، نشير إلى أهمّها:

١. جهل الناس بالنزلة الرفيعة للمعصومين عليهم السلام —

لقد عرف أهل البيت عليهم السلام أنفسهم بأنهم معادن الحكمـة الإلهـية، وحفـظـة سـرـ الله، وحملـة الكـتاب الإلهـي^(٥) ، أي إن كلـ من يروم البحـث والتحـقيق في كلـ معلومـة في حـقلـ المـعـرـفـةـ الـديـنيـةـ يـمـكـنـهـ . بعدـ مـراجـعـةـ القرآنـ الـكـرـيمـ؛ بـوصـفـهـ الثـقـلـ الـأـكـبـرـ . الرـجـوعـ إـلـىـ أـهـلـ الـبـيـتـ عليـهمـ السـلامـ؛ بـوصـفـهـ الثـقـلـ الـأـصـغـرـ . ماـ الـذـيـ يـمـكـنـ لـنـاـ قـوـلـهـ بـشـأنـ سـعـةـ عـلـمـ أـهـلـ الـبـيـتـ عليـهمـ السـلامــ بعدـ قـوـلـ الـإـمـامـ عـلـيـ عليـهـ السـلامــ؛ـ «ـيـنـحدـرـ عـنـ السـيـلـ،ـ وـلـاـ يـرـقـىـ إـلـىـ

الطَّيْرِ^(٧)، وقوله: «إِنَّ هاهنَا لِعِلْمًا جَمَّاً لَوْ وَجَدْتُ لَهُ حَمَلَةً»^(٨). إن المقام العلمي الشامخ للنبي الأكرم ﷺ. وهو محل نزول الوحي الإلهي، ومعلم الأئمة الأطهار عليهم السلام. لا يبقي لنا شيئاً نضيفه.

والسؤال هنا: هل كان الناس في عصر المعصومين، وحتى أصحابهم، يتمتعون بالقدرة الفكرية والعلمية الكافية للاعتراف والنَّهُل من محيط علمهم عليهم السلام? إذا كان الصحابة يتمتعون بمثل هذه القدرة الفكرية فلماذا كانوا يقولون: كنا ننتظر أعرابياً يأتي ليسأل النبي مسألة، فننفع بإيجابة رسول الله! أليست الحكمة تقول: «حُسْنُ السُّؤَالِ نَصْفُ الْعِلْمِ»^(٩)? ولماذا جاء في بعض الروايات: «ما كَلَمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعَبَادُ بِكُنْهِهِ عَقْلَهُ قَطْ»^(٤)? ولماذا كان الإمام علي عليه السلام يشكو من فقدان حملة العلم؟ حيث جاء في نهج البلاغة عن كميل بن زياد: أخذ بيدي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فأخرجني إلى الجبان^(١٠)، فلما أصرح تفسّر الصعداء، ثم قال: «...إِنَّ هاهنَا لِعِلْمًا جَمَّاً. وَأَشَارَ إِلَى صَدْرِهِ. لَوْ أَصْبَطْتُ لَهُ حَمَلَةً...»^(١١).

وإنه من دواعي الأسى والأسف أن يعمد محيط علم زخار مثل: أمير المؤمنين عليه السلام إلى مخاطبة الناس مراراً وتكراراً، وهو يقول: «أَيُّهَا النَّاسُ، سَلُوْنِي قَبْلَ أَنْ تَفْقَدُونِي، فَإِنِّي بِطْرَقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطْرَقِ الْأَرْضِ»^(١٢)، وبَدَلًاً من اغتنام الفرصة كان بعض الجهلاء والحمقى يسائله استهزاءً عن عدد الشَّعْرِ في رأسه ولحيته^(١٣)!

ومن المفيد الاستماع إلى كلام الإمام الخميني رض في هذا الشأن، إذ يقول: «إن القرآن، بوصفه خزانة أسرار العلوم، لم يتسع للأئمة عليهم السلام أن يفسروه، أو أن يظهروا على مخالفة تعاليم الكامنة في القرآن. وإنه لما يدعو إلى الأسف أن نحرم من هذه الثروة العلمية والمعرفية؛ إذ لم يكن هناك حملة لهذه العلوم، كما كان هناك حملة لعلم الفقه».

لا شك في أن السنة الشأنية وغير المنطقية للمعصومين لو تحولت إلى السنة الفعلية المقوله والمنطقه لما واجهنا اليوم ركاماً من الصعوبات والمشاكل، وأنواع الغموض في حقل المعرفة الدينية، الأعم من الفقه والتفسير والكلام والتاريخ والسيرة وعلاقة الدين بالعلم وما إلى ذلك.

٢. تركيز الرواية على السنة القولية، وإغفال السنة العملية —

لقد كان اهتمام الصحابة ورواية السنة منصبًا على السنة القولية، أي إنهم كانوا يهتمون بإثباتات وتدوين أقوال الموصومين عليهم السلام أكثر من اهتمامهم بتسجيل أفعالهم. وربما كانت طبيعة جوارهم ومجالستهم لهؤلاء الأولياء الريانيين هي التي جعلتهم يغفلون عن هذا الأمر الهام.

هذا في حين أن دائرة السنة العملية . بسبب رصدها واستيعابها لجميع الحركات والسكنات في التشريعات الإلهية . أكبر بكثير من التلفظ ببعض الكلمات. والشاهد على هذا المدعى . أي الاهتمام الأدنى بالسنة العملية . مقارنة الروايات المعتبرة عن السنة القولية بالروايات المعتبرة عن السنة العملية للموصومين عليهم السلام؛ ففي الوقت الذي تبلغ الروايات المعتبرة عن السنة القولية للنبي الأكرم والإمام علي والأئمة الأطهار آلاف الروايات، لا تصل الروايات الحاكية عن معاشرتهم ونوع تعاملهم مع أزواجهم وأصحابهم والناس المحيطين بهم وأعدائهم ومعارضين لهم والمرشكون إلى مئة رواية.

٣. قلة الرواية في تدوين وضبط الأحاديث —

يمكن تصوير ندرة الرواية في ثبيت وتسجيل الأحاديث ضمن المحاور التالية:

أ. قلة عدد الرواية القادرين على القراءة والكتابة —

صرح عموم المؤرخين بأن عدد الذين يعرفون القراءة والكتابة في مكة في بداية الرسالة لم يكن يتجاوز سبعة عشر شخصاً. كما ذهب أكثر المفسّرين إلى أن المراد من كلمة «الأميين»، في قوله سبحانه وتعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأَمَمِينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ» (الجمعة: ٢)، هم الناس العاميون الذين لم تكن لديهم القدرة على القراءة والكتابة^(١٤). وبطبيعة الحال لا يمكن التشكيك في أن تشجيع القرآن والنبي الأكرم عليهم السلام بشأن طلب العلم، واتخاذ الكثير من الخطوات في هذا الإطار، من قبيل: الاستشراط على كلّ أسير من المشركون تعليم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة،

قد ضاعف فيما بعد من عدد المتعلمين والذين يتقنون القراءة والكتابة^(١٥). ولكن مع ذلك هل يمكن القول: إن ثقافة القراءة والكتابة بلغت بين المسلمين حداً يمكن معه الادعاء بأن أكثر الحاضرين في مجالس روایة أحاديث الأئمة^{عليهم السلام} كانوا قادرين على الكتابة^(١٦)!

ب. غلبة الثقافة الشفهية على الثقافة التدوينية —

هناك الكثير من الأسباب الثقافية المختلفة التي ساعدت على انتشار الثقافة الشفهية وتفوقها على الثقافة التحريرية بين المسلمين، ومنها: كثرة الاعتماد على قوّة الحافظة بين العرب. ومن الشواهد على ذلك عدم إقبال عموم المسلمين على كتابة آيات القرآن، وميلهم إلى حفظها عن ظهر قلب. وقد تركت هذه الظاهرة بتأثيرها حتى على الحديث إلى حدٍ ما أيضاً.

من هنا كان الأئمة الأطهار^{عليهم السلام} يشجّعون أصحابهم على كتابة الحديث، وكانوا أحياناً يبادرون بأنفسهم إلى تزويد الرواية بالدواة والصحائف؛ كي يكتب الحديث^(١٧).

قال الشيخ البهائي في بيان مفهوم «الحفظ» في الحديث النبوى الشهير: «منْ حفظ من أمّتي أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه في أمر دينهم، بعثه الله عَزَّ وجَلَّ يوم القيمة فقيهاً عالماً»^(١٨): «الظاهر أن المراد من (حفظ) الحفظ عن ظهر قلب؛ فإنه هو المتعارف المعهود في الصدر السالف؛ فإن مدارهم كان على النّقش في الخواطر، لا على الرسم في الدفاتر، حتى منع بعضهم من الاحتاج بما لم يحفظه الرواية عن ظهر القلب. وقد قيل: إن تدوين الحديث من المستحبّات في المئة الثانية من الهجرة»^(١٩).

ج. صعوبة الكتابة المتزامنة مع سماع الأحاديث —

إن السنة القولية في الكثير من الموارد تشمل الخطب والأدعية والمناجاة والمناظرات ومختلف فروع وتشقيقات الأحكام الشرعية وما إلى ذلك، ومنها - بطبيعة الحال - ما يكون طويلاً. ومن جهة أخرى إن الذين يحضرون في مثل هذه المجالس،

حتى إذا كانوا من الذين يهتمون بكتاب الأحاديث، يعانون من صعوبة الكتابة أثناء سماع الحديث. كما لم تكن أدوات التسجيل الحديثة متوفّرة في ذلك الوقت. كل ذلك يجعل من عملية تدوين الأحاديث والروايات مهمّة في غاية الصعوبة. وعليه كان من الطبيعي أن يعمد الكثير من الصحابة وتلامذة المتصوّمين إلى التخلّي عن عملية الكتابة.

د. افتقار الرواية إلى بُعد النظر—

قيل بشأن كتاب (الجامعة): إن النبي ﷺ عندما طلب من الإمام علي رضي الله عنه أن يكتب عنه قال الإمام مستغرباً: هل تخاف على النسيان؟ فقال: لا، ولكن أكتب للأئمة من بعدك^(١٩).

إن هذا الأمر يثبت ما كان يتمتع به النبي ﷺ من بُعد النظر، حيث أراد أن يترك للأئمة الأطهار^{عليهم السلام} مصدراً حديثياً جاماً. ويتبّع من الروايات الكثيرة المؤثرة أن الأئمة كانوا يعبرون دائماً عن فخرهم ومباهاتهم بامتلاكهم لهذه الثروة الروائية، وكانوا يستندون إليها في الكثير من الموارد.

فهل كان الرواية والمحدثون الأوائل، وحتى الذين ألفوا الجواجم الحديثية بعد ذلك، قد تبنّوا بالظروف الراهنة للدين، وئدرة ومحدودية التراث الروائي؛ كي يضعوا لذلك التدابير المناسبة؟

مثلاً: لو أن الشريف الرضي(٤٠٦ـ) كان يعلم بشدة شغفنا إلى معرفة جميع خطب ورسائل الإمام علي^{عليه السلام} هل كان سيكتفي بذكر ما انطوى على البلاغة والفصاحة منها؟

٤. المنع من كتابة الحديث—

إن جزءاً من التراث الروائي، على الرغم من تدوينه أو إمكانية تشييته وبقائه، قد ضاع واندثر؛ بسبب منع الخلفاء والحكومات من تدوينه. وخير شاهد على منع الحكم من تدوين الحديث، باستثناء بعض الموارد القليلة المتعلقة بالروايات

الفقهية^(٢٠)، أنَّ هذا المنع قد استمرَ لقرنٍ من الزمن. وقد بلغ هذا المنع في بعض الأحيان أن يتم استدعاء الكثير من رواة الحديث من مختلف الحواضر الإسلامية إلى المدينة المنورة، أو يتم إيداعهم في السجون^(٢١).

٥. عدم إثبات جميع السنة المأثورة في الجوامع الحديثية الأولى —

إن الأجزاء التي تم إثباتها وضبطها من ستة المعصومين من قبل الرواة عن المعصومين مباشرةً تم تجاهلها في القرون التالية لمرحلة التدوين؛ لعدة أسباب. فعلى سبيل المثال: نحن نعلم أن أصحاب الكتب الأربعية، وهم: الشيخ الكليني^(٢٩)، والشيخ الصدوق^(٣٠)، والشيخ الطوسي^(٤٦٠)، كانوا مطلعين على الأصول الأربععائية^(٢٢)، وهي الكتابات الابتدائية أو المسودات المكتوبة عن روایات الأئمة الأطهار^{عليهم السلام}، إلا أنهم: بعض الأسباب . ومنها: رعاية حجم الكتب، وعدم التنااسب مع الواقع من تأليف الكتب . لم يذكروا من روایات تلك الأصول الأربععائية في جوامعهم الحديثية . التي عرفت فيما بعد بالكتب الأربعية . سوى جانبٍ من تلك الروایات . وقد أقرَّ الشيخ الكليني في مقدمة الكليني بأنه لم يذكر من مجموع روایات قسم الإمامة سوى بعضاً منها في كتاب الحجّة، تاركاً ذكر البعض الآخر إلى فرصة أخرى، حيث يقول: «وسعنا قليلاً كتاب الحجّة، وإن لم نكمله على استحقاقه؛ لأنَّا كرهنا أن نبخس حظوظه كلُّها . وأرجو أن يُسهل الله عزَّ وجلَّ إمضاء ما قدمنا من النية . وإن تأخرَ الأجل صنفنا كتاباً أوسع وأكمل منه»^(٣٣) .

وقد انعكس هذا الأمر . أي الاقتصر على ذكر بعض الروایات من مجموعة الأحاديث الموجودة في الجوامع الحديثية . عند أهل السنة بشكل آخر.

فقد اعترف محمد بن إسماعيل البخاري، صاحب الجامع الصحيح . وهو يمثل أهم مصدر روائي عند أهل السنة .. بأنَّ روایات كتابه . دون احتساب ما يقرب من ثلاثة آلاف رواية متكررة . تشمل على أربعة آلاف رواية اختارها من ستة آلاف رواية كانت بحوزته^(٤٤) . وقد صدر ما يُشبه هذا الكلام عن سائر أصحاب الكتب الستة عند أهل السنة، ومنهم: مسلم بن حجاج القشيري، صاحب كتاب صحيح مسلم، إذ

قال: إنه قد اختار ما في كتاب الصحيح من ثلاثة مئة ألف حديث سمعها بنفسه^(٤٥). عندما نجري مقارنة بين روایات کتاب «تهذیب الأحكام» وروایات کتاب «الکافی»، في ما يتعلق بالفروع، ندرك عدم ذكر الكلیني عدداً من الروایات في الكافی. هذا في حين هناك احتمال فقدان وضياع جزء من هذه الروایات في الفترة الزمنية الممتدة لـثلاثين سنة، التي تفصل بين الكلیني والطوسی.

وعلى الرغم من اعتبار هذه الظاهرة من قبل جميع أو عموم المحدثين من أهل السنة دليلاً على دقة واحتياط أصحاب الكتب في التعاطي مع الروایات، وترجمهم من ذكر الروایات الضعيفة والموضوعة، مما يعكس قيمة واعتبار هذه الكتب، ولكن هل يمكن القول بأن جميع هذه الروایات التي تم تجاهلها وعدم ذكرها إنما تم تجاهلها لكونها ضعيفة أو مجهرة؟

إذا كان الأمر كذلك فلماذا تجاهل البخاري الكثير من الروایات الواردة في فضائل أهل البيت عليه السلام، من قبيل: حديث الغدير المذكور في سائر الكتب الأخرى، ولا سيما سُنن النسائي، وكذلك كتابه الخصائص، بوصفها من الروایات الصحيحة أو الحسنة، وعلى أي حال تم تلقّيها بالقبول. وعلى أي حال، سواء لدّوافع باطلة . ولا سيما في ما يتعلق بالروایات الناظرة إلى فضائل أهل البيت عليه السلام، والحقائق التاريخية في الإسلام . أو سائر الأسباب الأخرى، فقد تم تجاهل الكثير من الروایات المأثورة عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، ولم يتم ذكرها في الجواجم الابتدائية والأصلية لأهل السنة.

٦. الأحداث الطبيعية والاضطرابات الاجتماعية —

بالإضافة إلى الأسباب المتقدمة، فإن جزءاً كبيراً من السنة . على الرغم من ضبطها من قبل الرواة، وتدوينها من قبل أصحاب الموسوعات الحديثية . قد ضاع وتلف؛ بسبب مختلف الأحداث الطبيعية، من قبيل: السيول، والحرائق، وكذلك الاضطرابات الاجتماعية والحروب المذهبية. نعلم أن الطباعة إنما بدأت في القرن السابع عشر للميلاد (القرن الهجري الثاني عشر)، بعد أن قام غوتبرغ باختراع الآلة الكاتبة. وأما قبل ذلك فقد كان تكثير الكتب العلمية يتم عبر استنساخها، ويتم

حفظها في مكتبات محدودة، لا تتمتّع بأساط مقوّمات الحفاظ على الكتاب من عاديات الزَّمَن والآفات الطبيعية، من قبيل: الزلزال والسيول والحرائق والحشرات وما إلى ذلك. وقد أدى هذا الأمر إلى إتلاف جُزءٍ كبيرٍ من الكتب، ومنها: الكتب الحديثية، بشكلٍ طبيعي إثر تقادم الزمن.

ومن ناحية أخرى كان للحروب الكثيرة بين الحكومات المختلفة، والاضطرابات والمواجهات الداخلية بين فرق أهل السنة، أو المتعصّبين والمتطرّفين من أهل السنة والشيعة، دورها في القضاء على جزء آخر من التراث الروائي، كما حدث ذلك في المَجْمُعة المَغْوِلية على إيران، حيث تم تدمير الكثير من المراكز العلمية والمكتبات الهامة، وفي النزاع بين الشيعة وعدد من المتطرّفين من أهل السنة في منطقة الكرخ ببغداد، وكان من نتائج الهجوم على دار الشيخ الطوسي أن تم تدمير الجزء الأكبر من الكتب الهامة للشيخ، ومنها جزءٌ من الأصول الأربعينية^(٢٦).

من هنا لم يبقَ اليوم من أهم التراث الحديسي الشيعي - أي الأصول الأربعينية - سوى ستة عشر أصلاً، وهي مدرجة في أحد أهم الكتب الحديبية الشيعية، والتي يتم التعبير عنها بوصفها واحدة من الكتب الخمسة، أي كتاب مدينة العلم، للشيخ الصدوق. وإن الكثير من التراث الحديسي المذكور في المصادر القديمة، مثل: الفهرست، لابن النديم؛ ورجال الكشي؛ والرجال والفهرست، للشيخ الطوسي؛ ورجال النجاشي؛ وما إلى ذلك، قد فقدت ولم يَعُد لها من وجود في الخارج.

وقد ذكر العلامة المجلسي (١١١١هـ)، في مقدمة بحار الأنوار، أنه قد سعى سعياً حثيثاً للحصول على عدم من هذه الكتب الحديبية طوال أربعين سنة . وهو جهودٌ يُحمد عليه. ولكنه لم يحصل إلا على جزء منه^(٢٧).

لقد تضافت هذه الأسباب السبعة المتقدمة لتجعل من التراث الحديسي الوابل إلىنا (السنة الفعلية) أضعف وأنحف بعشرات المرات من الصادر عن الأئمة المعصومين من الأقوال والأفعال، مما كان يستحق الضبط والتدوين والبقاء (السنة الشأنية).

تعقيّدات التراث الحديسي الوابل إلىنا

ومهما كان، وعلى الرغم من جميع المشاكل والعقبات التي تقدّم ذكرها،

فقد وصلنا التراث الحديثي الراهن، والذي يتم التعبير عنه بـ (الجوابع أو المجامع الحديثية). ويتم تقسيمه بشكل عام إلى: المسانيد، والمحصنات، والسنن، والمجامع، والموطّات، والزوائد، والمستدركات، والمستخرجات، والأجزاء، والمعاجم، والأطراف^(٢٨). إلا أن هذا التراث يعاني من أنواع الضعف والتعقيدات والآفات. وإن دراسته تدعونا إلى التعاطي الواقعي معه، وإعادة النظر في بعض الأحكام الصادرة حول التراث الروائي. وهناك من الآفات ما هو مشترك بين الجوابع الحديثية لدى الشيعة وأهل السنة، وهناك ما يختص بالجوابع الحديثية لأهل السنة، وما يختص بالتراث الحديثي لدى الشيعة. وفيما يلي نستعرض هذه الآفات بشكلٍ عام.

التعقيدات والآفات المشتركة بين الجوابع الحديثية للفريقيين —

يمكن تقسيم التعقيدات والآفات المشتركة للجوابع الحديثية لدى الفريقيين إلى ثلاثة أقسام، وهي: ١. الآفات البنوية؛ ٢. الآفات النصية؛ ٣. الآفات السندية.

١. الآفات البنوية في المجامع الحديثية لدى الفريقيين —

ويمكن تقسيم الآفات البنوية بدورها إلى عدة محاور:

أ. فقدان المعيار المطلوب في تبييب وتصنيف المصادر الحديثية —

نعلم أنه في المصادر الروائية لدى الشيعة يتم الحديث عن أربعة مؤلفات يعبر عنها عادة بـ «الكتب الأربع»، وهي:

أ. الكافي، للشيخ الكليني(٢٦٩هـ).

ب. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق(٣٦٠هـ).

ج. تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي(٤٦٠هـ).

د. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، للشيخ الطوسي أيضاً.

يتم التعبير عن هذه الكتب بوصفها من أهم وأوثق الكتب الحديثية عند الشيعة. وإن أهمية هذه الكتب بحيث ذهب بعض علماء الشيعة [من الأخباريين] إلى

اعتبار جميع ما ورد فيها صحيحاً وقطعاً^(٤٩).

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: مَنْ هو الذي اختار هذه الكتب الأربعه من الجوامع الروائية الشيعية؟ وما هو المعيار الذي اتبَعَه لاختيارها، دون الكتب الأخرى؟ هناك بعض الشواهد التي تثبت أن الإعلان عن هذه الكتب بعنوان الكتب الأربعه إنما حصل في القرن الهجري العاشر من قبل محدثين أمثال: الشيخ الحرّ العاملی، والشيخ عبد الصمد، ونجله الشيخ البهائی العاملی.

لا شك في أن موقع وشخصية المؤلفين للكتب الأربعه، واستناد روایاتها إلى الأصول الأربعه، ومصادرها الحديثة الأصلية، ودقة وسعی المحمدین الثلاثة في نقل الروایات الصحيحة، والسابقة التاريخية لهذه الكتب، وجامعتها النسبية، كان له دور في إضفاء الاعتبار عليها، إلى حد جعلها من أهم الجوامع الحديثة لدى الشيعة.

لو قلنا بهذه الملحوظات فلا بد من الإجابة عن هذا السؤال: إن للشيخ الصدوقي، إلى جانب كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، كتاباً روائیة أخرى لا تقل عنه إتقاناً وإنحكاماً، ولا تزال موجودة بأيدينا، من قبيل: عيون أخبار الرضا^{عليه السلام}، والتوحيد، والخصال، ومعاني الأخبار، وثواب الأعمال وعصاب الأعمال، وعلل الشرائع. كما أن للشيخ الطوسي كتاباً حديثة أخرى أيضاً، من قبيل: الأمالي، وقسم الروایات من تفسير التبيان. فما هو المانع من اعتبار هذه المجموعة من الكتب من الجوامع الحديثة الأولى؟!

كما وردت الروایات الواردة في حقل الأدعية والمناجاة وأعمال السنة وزيارة الأولياء في مجامع حديثة وروائیة أخرى، من قبيل: الصحيفة السجادية؛ وكمال الزيارات، لابن قولويه(٣٦٧هـ)؛ ومصباح المتهجد، وكتاب المزار، للشيخ الطوسي؛ والبلد الأمين، للكفعمي. وقد اختص بعض فصول الكتب الأربعه بهذه الطائفة من الروایات.

إن هذا الأمر جدير بالاهتمام من جهة أننا إذا استثنينا كتاب الكافي من الكتب الأربعه فإن الكتب الثلاثة الأخرى، وهي: مَنْ لا يحضره الفقيه، والتهدیب، والاستبصار، قد اختصت. إلا في ما ندر. بجمع وتنظيم الروایات الفقهیة فقط. وفي

الحقيقة فإن الكتب الأربع لا تعتبر من الكتب الجامعة في ما يتعلق بالروايات الواردة في حقل العقائد والأخلاق والأحكام.

فإذا كنا نعترف للمحمديين الثلاثة بالمكانة والمنزلة الشخصية والعلمية المرموقة والخاصة فما هو الإشكال في جمع الروايات المنقوله في كتبهم المختلفة، والعمل على تنظيمها بشكل مناسب في موسوعة روائية واحدة، نطلق عليها اسم «الجوابع الحديثية الأولى للشيعة»؟^{١٦}

كما ترد هذه التساؤلات بشأن الكتب الستة عند أهل السنة أيضاً. فإن ذات المعايير التي نقلناها في اختيار الكتب الشيعية الأربع كانت هي المعايير المذكورة لاختيار الجوابع الحديثية الستة عند أهل السنة أيضاً . وهي: الجامع الصحيح، للبخاري(٢٥٦هـ)؛ والجامع الصحيح، لمسلم بن حجاج القشيري(٢٦١هـ)؛ وسنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني(٢٥٧هـ)؛ وسنن محمد بن عيسى الترمذى(٢٧٩هـ)؛ وسنن أحمد بن شعيب النسائي(٣٠٣هـ)؛ وسنن ابن ماجة القزويني(٢٧٣هـ) ..، أي إنهم قالوا: إن قدّم هذه الكتب الستة، وما يتمتع به مؤلفوها من المنزلة والمكانة العلمية، ودقّتهم واحتياطهم في اختيار الروايات الجامعة نسبياً، كانت من أسباب اختيار هذه الكتب بوصفها من الكتب الستة عند أهل السنة.

ولا يوجد هناك إجماع بين علماء أهل السنة بشأن الفترة الزمنية التي شاع فيها إطلاق مصطلح الكتب الستة على هذه الكتب، ولا من هو الذي أطلق هذا المصطلح عليها.

وعلى أي حال فإن ما ذكرناه من التساؤلات حول الكتب الشيعية الأربع وارد بشأن الكتب السنية الستة أيضاً؛ لأن الجميع يعترف بأن هذا الأمر إنما حصل بالتدريج، وعلى أساس رواج وشيوع رأي أو آراء خاصة. أليس من المشروع في العصر الراهن أن نتساءل: لماذا لم تكون الكتب سبعة أو ثمانية، بدلاً من حصرها في ستة فقط؟^{١٧}

ومن المصنفات الحديثية عند أهل السنة يمكن لنا أن نشير إلى كتب أخرى، من قبيل: الموطأ، مالك بن أنس(١٩٧هـ)؛ والمصنف، عبد الرزاق الصنعاني(٢١١هـ)؛

والمصنف، لابن أبي شيبة الكوفي(٢٣٥هـ)؛ ومسند ابن راهويه(٢٣٨هـ). وهؤلاء أقدم زمّاناً من مؤلفي الكتب الستة، وفيهم ابن راهويه، الذي هو أستاذ البخاري. وهناك كتبٌ أخرى، مثل: سنن البيهقي، وسنن الدارمي، التي تساوي وتشابه كتاباً من قبيل: سنن ابن ماجة. أعلاً يمكن اعتبار هذا النوع من الجواجم الحديبية في عدد الكتب^{١٦}

الآن يشكل تشكيك كبار علماء أهل السنة، أمثال: ابن الأثير الجزري، بشأن تصنيف الكتب، واعتباره موطأً مالك أو سنن الدارمي بدلاً من سنن ابن ماجة^{١٧}، موضوع تساؤل للأجيال اللاحقة^{١٨}!

ومن جهة أخرى فإن النسائي، بالإضافة إلى (السنن المختبى) الذي عُدَّ واحداً من الكتب الستة، قد ألف كتاب السنن الكبرى أيضاً. مما هو المانع من اعتبار هذا النوع من الكتب من الكتب الحديبية الأولى^{١٩}

وكما سبق أن ذكرنا بشأن الكتب الأربعية فإن الأسئلة المتقدمة بشأن الكتب الستة إنما تحظى بالأهمية من جهة أن هذه الكتب، ولا سيما صححاً البخاري ومسلم، تتمتع من وجهة نظر أهل السنة بمكانة مرموقة^{٢٠}، بحيث قلما يوجد باحثٌ من أهل السنة يرتضى وجود الروايات المختلفة والموضوعة أو الضعيفة على نطاقٍ واسع في هذين الصحيحين.

الآن يجد تشكيك في المعاير، وكذلك موارد تطبيقها على مصاديق الجواجم الحديبية؟ لا يمكن لهذا الطوق المحيط بالكتب الستة أن يتسع أو يضيق^{٢١}!

ب. ضعف التنظيم بين فصول وأقسام الكتاب —

إن كتاب الكافي هو أول جامع روائي للشيعة؛ إذ لم يسبقه نموذج مناسب يحتذى به، حيث نجد التدبر والدرية الجديرة بالثناء في قسمي (الأصول والفروع)، وتوزيع الأصول على مباحث من قبيل: التوحيد والنبوة والإمامية ومباحث الأخلاق. وقد بدأ قسم الأصول ببحثين جوهريين وأساسيين، وهما: كتاب العقل والجهل، وكتاب فضل العلم.

وعلى الرغم من ذلك يواجه التبوب العام للكتاب بعض المشاكل. فعلى سبيل المثال: تم توزيع المباحث الأخلاقية في عدة فصول مختلفة، من قبيل: كتاب العشرة، وكتاب الإيمان والكفر، وروضة الكاف.

من خلال مقارنة نجريها بين تبوب أبواب فروع الكافي وما هو موجود في من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ندرك ضعف التنظيم والتبويب فيما بينها^(٣٢).

إن ضعف التبويب والتنظيم بين أبواب وفصول الكتب الأربع هو من النقود التي سجلها الفيض الكاشاني على هذه الكتب، وكان ذلك هو الدافع له لتأليف كتاب الوايقي^(٣٣). وعلى أي حال لا بد من الاعتراف بأن الفيض الكاشاني هو الوحيد من علماء الشيعة الذي جمع بين روایات الكتب الأربع في كتاب واحد تحت عنوان الوايقي، وعمد إلى تبويبها بشكل مناسب.

وقد بُرِزَ ضعف التبويب في فصول الكتب السُّنَّة عند أهل السُّنَّة بشكْلٍ أكبر، بحيث لا يجدون هناك تنظيماً خاصاً للتبويب فصول كتاب البخاري. فقد بدأ البخاري كتابه بفصل «بدء الْوَحْيِ»، وبعد فصول «كتاب الإيمان» و«كتاب العلم» يدخل في فصول الفروع، من قبيل: «كتاب الوضوء»، و«كتاب الغسل»، و«كتاب الصلاة». ولكنَّه قبل أن يواصل تبويبه هذا، من خلال «كتاب النكاح»، و«كتاب الطلاق»، وما إلى ذلك من الأبواب الفقهية، يدخل في فصول من قبيل: «كتاب أحاديث الأنبياء»، و«كتاب المناقب»، و«كتاب فضائل أصحاب النبي»، و«كتاب التفسير»، وما إلى ذلك. من هنا مال عموم المحدثين من أهل السُّنَّة إلى تفضيل صحيح مسلم على صحيح البخاري؛ لما يشتمل عليه من حسن التبويب.

إن سائر الكتب السُّنَّة لأهل السُّنَّة تعاني، بالقياس إلى بعضها، من فقدان الترتيب والتنظيم المنسجم، والقريب من بعضه.

وهذا الكلام إنما هو دون الأخذ بنظر الاعتبار أن الروایات المختلفة قد نقلت في الفصول والكتب وفق اختلاف الأذواق والأراء، بحيث نجد أحياناً رواية في فصل «كتاب الأدب» من كتاب، وذات الرواية نجدها في كتاب آخر ضمن فصل «كتاب

المناقب».

إن فقدان التنظيم في التبويب، وبالإضافة إلى أنه قد تسبّب بصعوبة استخراج الروايات من الجوامع الحديبية من جهة، قد أدى من جهة ثانية إلى آفة أخرى، وهي آفة «تكرار الروايات». بحيث نجد صحيح البخاري يشتمل على ٤٦٠ رواية مكررة من مجموع ٧٥٦٣ رواية، أي إن الروايات غير المكررة في صحيح البخاري تبلغ ٣٦٧ رواية فقط^(٢).

ج. تجاهل التراث الروائي المشترك

على الرغم من وجود الكثير من المشتركات بين الشيعة وأهل السنة في حقل العقائد والأحكام، والتاغم الكامل بين المدرستين في الأخلاق، فإنه لا شك في وجود الاختلافات التي وسعت من الشرح بينهما على مدى أربعة عشر قرناً. وإن من الميدانين التي تجلّت فيها المشتركات والاختلافات بين هاتين المدرستين الأحاديث والروايات الموجودة في الموسوعات الحديبية. هناك في الروايات الموجودة في الموسوعات الحديبية لدى الفريقين مشتركات، وتاغم في الأمور التالية:

١. من جهة مصادر السنة: إن الجوامع الحديبية والروائية لدى أهل السنة مفعمة بالروايات المؤثرة عن النبي الأكرم ﷺ. وإن عصمة النبي على وتيرة واحدة، وباختلاف يسير، موضع اتفاق بين الشيعة وأهل السنة.

إن جزءاً من الروايات الموجودة في الموسوعات الحديبية لدى أهل السنة مروية عن الصحابة، أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وبلال الحبشي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وحذيفة بن اليمان، وأخرين، من الذين يتمتعون بمكانة ومنزلة علمية ومعنى مرموقه عند علماء الشيعة أيضاً، بالإضافة إلى مكانتهم بين علماء أهل السنة. ومن ناحية أخرى فإن الروايات المنقوله عن هذه الطائفة من الصحابة، وكذلك عن أئمه مثل: الإمام علي والإمام الحسن والإمام الباقر ع ، بوصفهم من الصحابة^(٣)، تحظى - بطبيعة الحال - بقبول أهل السنة.

٢. من جهة رواة الأحاديث: هناك مجموعة من الروايات المروية في الموسوعات الحديبية لدى أهل السنة منقوله عن رواة يشتركون الرجاليون السنة والشيعة في الجملة في النظر إليهم بنظرة واحدة، أو متقاربة^(٣٦).

ويجب الاعتراف بأن رؤية الرجاليين من الشيعة تجاه الرواية من أهل السنة أكثر إيجابية، حيث يذهب المحدثون الشيعة إلى وصف الروايات المروية عن رواة أهل السنة الذين يتصرفون بالعدالة أو الوثاقة بالأحاديث المؤكدة، ويضعونها في مرتبة تالية للأحاديث الحسنة، ومتقدمة على الروايات الضعيفة^(٣٧). في حين يذهب الرجاليون من أهل السنة إلى كون الشخص شيعياً أو رافضياً عنواناً للنقد فيه، والطعن في روایته^(٣٨).

٣. من جهة نصوص الأحاديث: إن أهم جزء يمكن التعبير عنه بوصفه من المشتركات الروايات الخاصة الواردة في الموسوعات الحديبية عند الفريقيين في حقول خاصة، من قبيل: الروايات الأخلاقية، والروايات التفسيرية، وروايات التاريخ والسير، وشطر من روايات مناقب وفضائل الأئمة^(٣٩)، والروايات التي تشي على العلم والعلماء، وجانب من الروايات الواردة في الفروع، وما إلى ذلك. فلو أمكن فرز هذه الروايات من خلال عملٍ تحققي جامع سيتضمن الحجم الكبير من المشتركات الروائية بين الفريقيين. مما هو المانع من اعتبار هذا النوع من الروايات المشتركة جزءاً من تراثنا الروائي، إلى جانب تراثنا الحديبيي الخاص^(٤٠) وما هي ضرورة الإصرار على الفصل بين الروايات والموسوعات الحديبية للفريقيين^(٤١)

وبعبارة أوضح: ما هو المانع من أن يكون للشيعة وأهل السنة. إلى جانب الكتب الأربعية والكتب الستة. موسوعة من الأحاديث والروايات المشتركة^(٤٢)

وبطبيعة الحال لا بدّ هنا من إعادة الاعتراف بأن علماء الشيعة . للإنصاف . كانوا أكثر مرونة في التعاطي مع الروايات والموسوعات الحديبية لأهل السنة من تعاطي علماء أهل السنة مع الروايات والموسوعات الحديبية عند الشيعة. وخير شاهد على ذلك كتاب بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، بوصفه موسوعة كبرى للتراجم الشيعي، إلا أنه في الكثير من الموارد يستفيد من روايات الكتب الستة وسائر الكتب

الحديثية والروائية الأخرى لدى أهل السنة، ومنها: التفاسير، رغم أنه يصرّح في مقدمة كتاب بحار الأنوار بأنه إنما ذكر هذه الروايات مجرد الاستشهاد^(٣٩).

هذا في حين لا نشاهد أثراً للروايات الشيعية في الموسوعات الروائية لدى أهل السنة، سواء في ذلك القديم والحديث منها.

خصائص وامتيازات الموسوعة الحديثية المشتركة بين الفريقين—

١. يمكن لهذه الموسوعة أن تشمل على ذلك النمط من الروايات التي تحمل نصاً واحداً، أو نصوصاً متقاربة من بعضها، وإن اختلفت أسانيدها في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين. إن أهم فائدته ينطوي عليها هذا النوع من الروايات هو اشتتمالها على الإتقان والاعتبار الكبيرين؛ إذ عندما يتضح أن الشيعة وأهل السنة - رغم الاختلافات الفكرية والعقائدية القائمة بينهما - يتفقون في هذا الحكم المأثور من الروايات فإنَّ هذا سيعني إجماع عموم المسلمين على هذه المسألة، وهذا بدوره سوف يُعَرِّف دون شك عن الأحكام والأراء الواقعية. وقد تم التأكيد في روايات أهل البيت^(٤٠) على اعتبار إجماع المسلمين وأهميته^(٤١). إن مثل هذا الإجماع - الذي يعني الانسجام والاتفاق بين علماء أهل السنة والعلماء من الشيعة - هو الذي يكشف عن رأي المعصوم. فإذا كان إجماع علماء الشيعة وحدهم كافشاً عن رأي المعصوم فإنَّ إجماع علماء الشيعة وأهل السنة، أو بعبارة أخرى: إجماع كافة العلماء المسلمين، سيكون أولى بالكشف عن رأي المعصوم.

٢. إن مثل هذه الموسوعة من شأنها أن تبيّن حدود التنازع والتباين بين الشيعة وأهل السنة بوضوح. وبعبارة أوضح: إن هذه العملية - رغم بعض المدعيات - تثبت أن نقاط الاشتراك بين الشيعة وأهل السنة كثيرة للغاية. ومن خلال اكتشاف هذا الأمر سيجدون الطريق للاتحاد بين هذين الجسدتين في العالم الإسلامي في مواجهة الأعداء معيَّداً.

٣. إن جانباً من روايات هذه الموسوعة يمكن أن تكون روايات مفتقرة إلى صفة الاشتراك، ولكنها مع ذلك مقبولة من الناحية النصية عند الفريقين. وبعبارة أوضح:

هناك في الموسوعات الحديبية عند الشيعة روايات في حقل الأخلاق والعقيدة والسيرة النبوية وتاريخ الإسلام وما إلى ذلك، ولم ترد في الموسوعات الروائية عند أهل السنة. والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أن هناك روايات خاصة انفردت بها الموسوعات الروائية السنوية. ومن الأمثلة على هذا المدعى: الروايات الأخلاقية الكثيرة، التي لم ترد إلا في الموسوعات الحديبية لدى الشيعة. كما أن هناك روايات نبوية ناظرة إلى الأخلاق والسيرة والحروب وسيرة النبي الأكرم ﷺ واردة في الموسوعات الحديبية لأهل السنة على نطاق أوسع بالمقارنة مع الموسوعات الحديبية الشيعية.

إن هذه الروايات، على الرغم من إسنادها الخاص، وعدم الاشتراك في النقل، يمكن القبول بها على مستوى النص، بمعنى أن نصها من الاتفاق والتtagم الواضح والمنسجم مع الكتاب والسنة والعقل والفطرة بحيث يقر كل عقل سليم بصحتها. وإن عموم الروايات الناظرة إلى السيارة العملية والأخلاقية للنبي الأكرم ﷺ هي من هذا القبيل^(٤١). ومن خلال هذه التوضيحات يمكن لإعداد موسوعة تضم هذا النوع من الروايات أن يعمل على رفع النقص الذي تعاني منه الموسوعات الحديبية الخاصة بكل واحد من الفريقيين، في حقل المعرفة الدينية، أو قلة الروايات في بعض جوانبها.

٢- الآفات النصية في الموسوعات الحديبية لدى الفريقيين

إن الآفات النصية التي تعاني منها الموسوعات الحديبية لدى الفريقيين، والتي تطرقت إلى بعض رواياتها، يمكن اختزالها في الحد الأدنى ضمن خمسة محاور، وهي:

أ. آفة الوضع والضعف.

ب. آفة التاقض والاختلاف.

ج. آفة النقل بالمعنى.

د. آفة التصحيف.

هـ. آفة اختلاف القراءات.

وفي ما يلي سوف نتناول كل واحدة من هذه الآفات بالبحث إجمالاً:

أ. آفة الوضع والضعف -

على الرغم من ذهاب العلماء من أهل السنة إلى الاعتقاد بأن ظاهرة وضع الحديث قد بدأت بعد مقتل عثمان، واستشهاد الإمام علي عليهما السلام، وتكوين الفرق الكلامية المختلفة^(٤٢)، يَبْدُ أن هناك الكثير من الشواهد، ومنها: ما قاله النبي الأكرم عليهما السلام والأئمة الأطهار عليهم السلام، ثبت أن هذه الظاهرة قد بدأت في حياة النبي نفسه^(٤٣).

وقد كان إمكان وضع الحديث المشابه لكلام المعصومين؛ بسبب فقدان عنصر الإعجاز والإتيان بمثل كلامهم أكما هو شأن في القرآن^(٤٤)، والتأثيرات السياسية المعلنة والخفية، كالمرسوم الذي أصدره معاوية بن أبي سفيان لعماليه يأمرهم باختلاق الأحاديث في مناقب عثمان ومثالب الإمام علي عليهما السلام^(٤٥)، وظهور مختلف الفرق والنحل بين المسلمين، واستعانت كل فرق بالآحاديث المختلفة لإثبات آرائهما وتوجُّهاتها، وأثر الزنادقة واليهود في تشويه التعاليم والقيم الإسلامية من خلال وضع الحديث، وما إلى ذلك من الأسباب، من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار ظاهرة اختلاق الأحاديث بين المسلمين^(٤٦).

وقد كانت هذه العوامل والأسباب من قوّة التأثير في تفشي هذه الظاهرة وانتشار الأحاديث المختلفة بحيث لم يجد محمد بن إسماعيل البخاري^(٤٧) بدأً من الاعتراف بأنه إنما اختار روايات صحيحه من بين ستة آلاف رواية. رغم أننا لا نعتقد أن جميع الروايات التي أهمل البخاري ذكرها إنما فعل ذلك بداعي الاختلاق. وقد عمد عموم علماء أهل السنة والمحاذين إلى انتقاد بعض الكتب، مثل: مسند أحمد بن حنبل؛ بسبب إدراجه للروايات المختلفة فيها^(٤٨).

كما قام بعض علماء أهل السنة بتأليف الكتب والموسوعات الكثيرة المشتملة على الروايات الموضوعة والمخالفة أو الضعيفة؛ لوضع اليد على هذا النوع من الروايات. وقد تسللت هذه الظاهرة بشكل آخر . وربما بشكل محدود . إلى الموسوعات الحديبية لدى الشيعة، حيث نجد انتقاداً لموسوعات شيعية من قبيل: بحار الأنوار، ومستدرك وسائل الشيعة؛ بسبب اشتتمالها على الكثير من الروايات المختلفة^(٤٩).

وعلى أي حال فإن اشتمال الموسوعات الإسلامية الروائية والحديثية لدى الفريقيين على روایات مخالفة للقرآن، والسنّة (القطعية أو شبه القطعية)، والبراهين العقلية، والمعطيات العلمية البديهية، قد شكّل ذريعةً ومستمسكاً بيد المستشرقين للطعن في التعاليم الدينية الإسلامية، والقول بأنّها لا تختلف عن النصوص المقدّسة للأديان الأخرى، في اشتمالها على التناقض ومخالفة العلم. ومن ذلك أثنا نجد المستشرق الإنجليزي وليم موير (١٩٠٥م) يقول: «ليس هناك نصٌّ حديسي مدون موثوق إلى ما قبل النصف الثاني من القرن الهجري [الأول]»^(٤٩)، الأمر الذي يعزّز من ضرورة العمل على تصفية الموسوعات الحديثية وتشذيبها من هذا النوع من الروايات.

بـ. آفة التناقض والاختلاف

إن التناقض أو الاختلاف القائم بين الروايات يفوق أحياناً حدّ الاختلاف الذي هو من قبيل: الاختلاف بين العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ، بحيث لا يقبل العلاج من خلال الجمع الغُرْفَيْف. وهو يمثل حقيقةً لا تقبل الإنكار في الموسوعات الحديثية الراهنة. وإن هذا الاختلاف حيث ينبع إلى المعصومين لا يكون معقولاً من دون وجود توجيه مناسب؛ وذلك لعدم إمكان التناقض في كلام المعصوم؛ بحكم آية عدم الاختلاف، إلا إذا كانت هناك مبررات لهذا الاختلاف، من قبيل: صدور إحدى الروايتين بداعي التقيّة، أو البداء، أو النسخ، أو القول بتخویل الله للائمة في ملاحظة اختلاف ظرفية المخاطبين في معالجة التعاليم الدينية، بالزيادة لبعض المكائفين، والنفيصة لبعضهم الآخر، كما ورد في بعض الموارد استناد الأئمة عليهما السلام في تبرير هذه الظاهرة بقوله تعالى: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْتَنِّ أَوْ أَمْسِكْ يَفِيرْ حَسَابِيْ» (ص: ٣٩)^(٥٠). كما اعتبرت التقيّة والعمل على حماية أرواح الشيعة من الأسباب الأخرى في إبداء الإجابات المختلفة، والتي تطبق بشكلٍ عامٍ مع فحوى ومضمون آراء العامة. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن قوله: «اَتَّقُوا عَلَى دِينِكُمْ فَأَحْجِبُوهُ بِالْتَّقْيَةِ؛ فَإِنَّمَا لِمَنْ لَا تَقْيَةَ لَهُ». إنّما أثّمّ في الناس كالّحل في الطير، لو أنَّ الطير تعلّمَ ما في أجوابِ النّحلِ ما بَقَى مِنْهَا شَيْءٌ إِلَّا أَكَلَّهُ، ولو أنَّ النّاسَ عَلِمُوا مَا في أَجْوَافِكُمْ أَنَّكُمْ

ثُبُّونا أَهْلَ الْبَيْتِ لَا كُلُوكُمْ بِأَسْبَتُهُمْ، وَلَا حَلُوكُمْ فِي السُّرُّ وَالْعَلَانِيَّةِ»^(٥١).

ويغضّ النظر عن التوجيهات المقدمة يعتبر التناقض في كلام المعصومين عليهم السلام مستحيلاً من هنا كان كلّ واحدٍ من الأئمّة يعتبر حديثه حديث أبيه من الأئمّة الذين سبقوه، حتّى يصل إلى رسول الله ﷺ. ومن ذلك ما روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «حدّي ثي حَدِيثُ أَبِي، وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه، وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٥٢).

كما يبقى عدم إمكان التناقض في الروايات المأثورة عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه في الموسوعات الروائية والحديثية قائماً. وأما روايات الصحابة والتابعين فلا يكون التناقض منفياً؛ لغياب عنصر العصمة بالنسبة لهم.

وبهذا التوضيح عندما نراجع الروايات المأثورة عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه والأئمّة الأطهار عليهم السلام في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين ندرك أن هذه الموسوعات تعاني من آفة التناقض، دون إمكان توجيه ذلك بأيٍّ من التوجيهات المقدمة.

وقد ذكروا لحصول هذا الاختلاف في الروايات، والذي أدى بطبيعة الحال إلى الإخلال بأصالتها ووحينيتها، أسباباً مختلفة. ومن أهمّ الأسباب لحصول هذه الظاهرة ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، إذ يقول: «إِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةُ رِجَالٍ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهَرٌ لِلإِيمَانِ، مُتَصَنَّعٌ بِالإِسْلَامِ، لَا يَتَائِمُ وَلَا يَتَحَرَّجُ، يَكْنِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه مُتَعَمِّداً، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَادَبٌ لَمْ يَقْبِلُوا مِنْهُ، وَلَمْ يُصَدِّقُوا قَوْلَهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا: صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه، رَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ، وَلَقِفَ عَنْهُ؛ فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ، وَقَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ، ثُمَّ يَقُولُوا بَعْدَهُ، فَتَقْرِبُوا إِلَى أَئمَّةِ الضَّلَالِ، وَالدُّعَاءَ إِلَى التَّارِبِ الْمُزُورِ وَالْبُهَّانِ، فَوَلُوْهُمُ الْأَعْمَالَ، وَجَعَلُوْهُمْ حُكَّاماً عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ، فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ.

وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَوَهِمَ فِيهِ، وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِباً، فَهُوَ فِي يَدِيهِ، وَبَرُوْيَهُ وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَقُولُ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلوات الله عليه وآله وسلامه. فَلَوْ عَلِمَ

الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهُمْ فِيهِ لَمْ يَقْبِلُوهُ مِنْهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكَ لَرَفَضَهُ.

وَرَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا، يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ تَهَى عَنْهُ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَوْ سَمْعَةً يَتَهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمْرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ الْمَتَسْوَخَ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ. فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَتَسْوَخٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَتَسْوَخٌ لَرَفَضُوهُ.

وَآخِرُ رَابِعٍ لَمْ يَكُنْ بِعَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ، مُبْغِضُ لِلْكَذِبِ؛ حَوْفًا مِنَ اللَّهِ، وَتَعْظِيمًا لِرَسُولِ اللَّهِ، وَلَمْ يَهُمْ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ عَلَى مَا سَمِعَةُ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ، وَلَمْ يَتَفَصَّلْ مِنْهُ، فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وَحَفِظَ الْمَتَسْوَخَ فَجَنَبَ عَنْهُ، وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ، وَالْمُحْكَمَ وَالْمُشَابَهَ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ»^(٥٣).

وقد ذكر الشيخ الكليني أنه إنما كتب الكافي استجابةً لرسالة بعض المؤمنين، وقد شكا إليه اختلاف الروايات، واختلاف المتدلين لذلك، وطلب منه أن يكتب كتاباً يجمع الأحاديث المنسجمة، وغير المختلفة، والموافقة لمعايير من قبيل: الكتاب والسنة ومخالفة العامة؛ ليجسم مادة هذا الاختلاف. وإليك شطراً مما ذكره الكليني في هذا الخصوص: «ذكرت أنّ أموراً قد أشـكـلتـ عليكـ، لا تعرف حقائقـهاـ لـاخـلـافـ الروـاـيـةـ فـيـهاـ، وـأـنـكـ تـعـلـمـ أـنـ اـخـلـافـ الروـاـيـةـ فـيـهاـ لـاخـلـافـ عـالـهـ وـأـسـبـابـهاـ، وـأـنـكـ لـاـ تـجـدـ بـحـضـرـتـكـ مـنـ تـذـاكـرـهـ وـتـفـاوـضـهـ مـنـ تـشـقـ بـعـلـمـهـ فـيـهاـ، وـقـلـتـ: إـنـكـ تـحـبـ أـنـ يـكـونـ عـنـكـ كـتـابـ كـافـ يـجـمـعـ [فـيـهـ] مـنـ جـمـيعـ فـنـونـ عـلـمـ الدـيـنـ، مـاـ يـكـتـفـيـ بـهـ الـتـعـلـمـ، وـيـرـجـعـ إـلـيـهـ الـمـسـتـرـشـ، وـيـأـخـذـ مـنـ مـنـ يـرـيدـ عـلـمـ الدـيـنـ وـالـعـمـلـ بـهـ بـالـأـثـارـ الصـحـيـحةـ عـنـ الصـادـقـينـ، وـالـسـنـنـ الـقـائـمـةـ الـتـيـ عـلـيـهـ الـعـمـلـ، وـبـهـ يـؤـدـيـ فـرـضـ اللـهـ عـرـ وـجـلـ وـسـتـةـ نـبـيـهـ، وـقـلـتـ: لـوـ كـانـ ذـلـكـ رـجـوتـ أـنـ يـكـونـ ذـلـكـ سـبـباـ يـتـدارـكـ اللـهـ [اعـالـىـ] بـمـعـونـتـهـ وـتـوـفـيقـهـ إـخـوانـاـ وـأـهـلـ مـلـتـتاـ، وـيـقـبـلـ بـهـمـ إـلـىـ مـرـاشـدـهـمـ»^(٥٤).

وقد ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة تهذيب الأحكام أن أهم دافع دعاه إلى تأليفه لهذا الكتاب طعن المخالفين على روایات الشیعة، وكذلك تشکیک عدم من الشیعة المفتقرین إلى العمق الفكري في ما يتعلّق بأحقیّة الشیعة، إذ يقول: «ذاکرني

بعض الأصدقاء أيدَه الله، ممَّنْ أوجب حقه (عليها)، بأحاديث أصحابنا أيدَهم الله ورحم السَّلَفَ منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتبابن والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتافق خبرُ إلَّا ويإزاره ما يضاده، ولا يسلم حديثُ إلَّا وفي مقابلته ما ينافيءه، حتى جعل مخالفون ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوه بذلك إلى إبطال معتقدنا، وذكروا أنه لم يزنْ شيوخكم السَّلَفَ والخلف يطعنون على مخالفتهم بالاختلاف الذي يدينون الله تعالى به، ويشنُّعون عليهم بافتراء كلامتهم في الفروع... سمعت شيخنا أبا عبد الله أيدَه الله يذكر أنَّ أبا الحسين الهاروني العلوي كان يعتقد الحق، ويدين بالإمامية، فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث، وترك المذهب، ودان بغيره، لما لم يتبيَّن له وجوه المعانِي فيها»^(٥٥).

وقد سعى في هذا الكتاب [أي التهذيب]، وكتاب الاستبصار، إلى العمل على التوفيق بين الروايات بمختلف الأساليب والطرق.

كما قام ابن قتيبة من علماء أهل السنة بذات الأمر، حيث عمد إلى تأليف كتاب «تأويل مختلف الحديث»؛ لمعالجة هذه المشكلة في الموسوعات الروائية السنَّية^(٥٦).

ج. آفة النقل بالمعنى

يقوم كُلَّ كلام على الألفاظ والمعاني. فإذا تم نقل ألفاظ المتكلِّم بعينها كان النقل بـ«النص»، أو النقل النصي؛ وأما إذا لم يحفظ الناقل كلام المتكلِّم بالألفاظ، وعمد إلى رواية مضمون كلامه، كان النقل بـ«المعنى»، أو النقل المعنوي.

وقد طرَّقَ النقل بالمعنى إلى عددٍ من آيات القرآن التي تروي العناصر الكلامية في القصص والأحداث والبلايا التي أصابت الأمم السابقة، من قبيل: كلام النبي إبراهيم عليه السلام، والنمرود، أو كلام النبي موسى عليه السلام وحواره مع فرعون. وإنما كان النقل هنا بالمعنى بحِكم تعرِيب كلامهم، وصبَّ المفاهيم والمعاني المنشودة لهم في إطارٍ لغوي بليج وفصيح^(٥٧).

كما ذهب بعض المحدثين إلى القول بحصول هذه الظاهرة في الأحاديث

القدسية أيضاً؛ إذ إن مضمون الكلام في هذا النوع من الأحاديث هو من الله، وأما الألفاظ فمن رسول الله ﷺ.

ولكننا نخالف هذا الرأي، ونرى أن الأحاديث القدسية هي من عند الله، سواء في لفظها و معناها ، ولا فرق بينها وبين القرآن من هذه الجهة، إلا في عنصر الإعجاز والإيقان بهاته، حيث تفتقر إليه الأحاديث القدسية^(٥٨).

وعليه فإن النقل بالمعنى مع الحفاظ على مضامين الألفاظ المنشودة للمتكلّم لا يُعد في حد ذاته مذموماً، بل لا مندوحة لنا منه في بعض الموارد، من قبيل: الترجمة والسؤال الجوهرى هنا: حيث يراد من الألفاظ وعبارات النصّ . كما هو الحال بالنسبة إلى الروايات بوصفها نصوصاً دينية . المؤلفة من الكلمات أن تُستَبَطَ منها المعاني والمفاهيم والمدلائل الخاصة ، فهل يجوز للراوي أن يغيّر الفاظ المعصوم ويبين مراده بآلفاظٍ من عنده، حيث لا يستطيع بالضرورة حفظ جميع كلمات المعصوم بنصّها؟

وبطبيعة الحال ليس هناك من شكٌ في أن اعتماد عدد من الرواية على النقل والضبط الشفهي لأقوال المعصومين، بدلاً من الاعتماد على الكتابة والتدوين، قد سمح لرواية من أمثال: محمد بن مسلم، وداود بن فرقد، وغيرهما، بالنقل بالمعنى، بشرط المحافظة على نقل المعاني الصحيحة المرادة للمعصوم. ولكن الرواية على كلّ حالٍ ليسوا سواسية في التضليل والإحاطة العلمية الالزامية لنقل أقوال المعصومين بشكالها الصحيح. وبالتالي فإنهم قد تدخلوا في عبارات المعصومين عليهم السلام، بحيث أخرجوها عن مسارها الصحيح.

ومن الأمثلة المعروفة في ذلك: ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضاوا لحومهم بالمقارض...»، في حين أن أصل الرواية كالتالي: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قطعوه». فتصور الراوي أنضمير في «قطعوه» يعود إلى موضع إصابة البول من الجسم، فتنقله بالمعنى على نحو ما ذكر^(٥٩).

من هنا، وعلى الرغم من تجويز النقل بالمعنى، فإنهم جعلوا النقل المعنوي

للروايات من مهام المحدثين؛ بسبب ما ينطوي عليه هذا النوع من النقل من المحاذير، واعتبر النقل بالمعنى في الموسوعات الحديثية من أسباب الضعف^(٦٠). كما يذهب بعض الباحثين من أهل السنة إلى القول بأن من جملة أسباب ضعف صحيح البخاري تطرق النقل بالمعنى إلى الكثير من رواياته^(٦١).

ومن ناحية أخرى عندما ننظر في جزء من الروايات الموجودة في الموسوعات الحديثية، ولا سيما عندما ينقل مضمون حديث واحد عن المعصوم بألفاظ مختلفة عن راوٍ واحد، ندرك أن النقل بالمعنى على نحو نسبي كان شائعاً في الروايات^(٦٢).

وبالالتفات إلى الحقيقة القائلة بأن الرواية بشكل عام لم يكونوا قادرين على نقل جميع روايا كلام المعصوم كيف يمكن الإصرار على أكثر الطرق شيئاً في استبطاط التعاليم الدينية من الروايات، بمعنى الاستناد إلى آحاد الألفاظ والعبارات (اللغة والصرف) وطريقة تركيب الكلمات (النحو)^{٦٣}.

إن الأسلوب الذي تم اتباعه في الاجتهاد على طريقة صاحب الجواهر، والذي يصرّ عليه فقهاء أمثال: الشيخ الأنصاري وتلاميذه، قد تعرض؛ بسبب آفة النقل بالمعنى، للنقد من قبل علماء كبار، أمثال: العلامة الشعراوي^(٦٤).

د. آفة التصحيف

التصحيف من الصحيفة (المبسط من كل شيء يصلح للكتابة)، بمعنى الخطأ في الصحيفة^(٦٥). وهو الذي يحصل في نصوص الأحاديث من قبل الناقلين والرواة أو كتاب ونساخ الموسوعات الحديثية^(٦٦).

وقد ذكروا للتصحيف العديد من الأسباب، من قبيل: ضعف الخط العربي في بدايته، وغفلة الرواة أو السخا^{٦٧} والكتاب، وعدم دقتهم^(٦٨).

والتصحيف يكون في الإسناد؛ ويكون في من الأحاديث أيضاً^(٦٩).

والتصحيف في نصوص متون الأحاديث على نوعين، وهما:

١. التصحيف الحاصل في نقل الرواية، من قبيل: الرواية القائلة: «مَنْ جَدَّ قِرَاً أو مَثَلَّ مَثَلاً فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ»، حيث وقع الخلاف بين المحدثين في قراءة كلمة

«حدّ»؛ فقرأها بعضهم: «جدّ»، بمعنى أعاد بناء؛ وقرأها بعضهم: «حدّ»، بمعنى تحديده وتنسيمه؛ وهناك من قال بأن الكلمة مأخوذة من «الجَدَث»^(٦٨).

٢. التصحيف عند كتابة الأحاديث، من قبيل: الرواية القائلة: «إنَّ القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمد عليه السلام سبعة عشر ألف آية». فإذا كان هذا الشكل من الرواية صحيحاً فإنه يعني أن عدد آيات القرآن سبعة عشر ألف آية، في حين أن عدد الآيات الموجودة في القرآن لا تتجاوز سبعة آلاف آية. وبذلك سيكون هناك مجال للشكوك. في حين أن بعض المحدثين قد صرّح بوقوع التصحيف في هذه الرواية، وأنَّ لفظ «عشر»^(٦٩) لم يرد في النسخ الأولى من الكتب^(٧٠).

يحظى التصحيف في الأحاديث بأهمية قصوى، بحيث عمد جمعٌ من المحدثين من أهل السنة والشيعة إلى التعريف بالتصحيفات في الأحاديث، من قبيل: تصحيفات المحدثين، للحسن بن عبد الله العسكري(٢٨٢هـ)؛ والتصحيفات، للميرداماد(٤١٠هـ). ويعتبر التصحيف في مصطلح علم الحديث من العلوم الضرورية لكل محدث. وقد ذهب ابن صلاح الشهري(٦٤٢هـ) إلى اعتبار معرفة تصحيف أسانيد ومتون الأحاديث فتاً جليلاً، لا يضطلع به إلا الحفاظ الحاذقين في ضبط الأحاديث^(٧١).

لا يخفى أن التصحيفات من النوع الثاني إنما تأتي من قبل الكتاب والنساخ، وانتقلت إلى الموسوعات الحديثية على نطاقٍ واسع. وبالرجوع إلى مختلف المصادر الروائية، مثل: وسائل الشيعة، أو حتى نهج البلاغة المطبوع محققاً، مع بيان اختلاف النسخ والمخطوطات المختلفة، والإشارة في الهاامش إلى اختلاف الكلمات؛ بسبب التصحيف، ندرك حجم اتساع ظاهرة التصحيف في الروايات^(٧٢).

وفي ظلّ الجهود المبذولة من قبل المحققين ودعم المؤسسات العلمية فقد تمَّ لحسن الحظ تشييد الموسوعات الحديثية من هذه الآفة إلى حدٍ كبيرٍ، وعند أهل السنة بذل بعض المحققين، أمثال: الأستاذ فؤاد عبد الباقي، في ما يتعلق بالكتب السنة جهوداً كبيرة في هذا المجال. ومن الشيعة قدم الأستاذ الغفارى والأستاذ البهبودى وأخرون من الباحثين خدمات مشكورة في هذا الحقل أيضاً. ولكن

بالالتفات إلى سعة حجم المصادر الروائية، واهتمام أكثر المحققين بالموسوعات الحديثية الأولى والأصلية، يعتبر الاهتمام بالتصحيف الواقع في الروايات . وخاصة في مقام استباط التعاليم الدينية . في غاية الأهمية والتأثير؛ إذ قد يتکلف شخصاً كثيراً، وبيني قواعده الفكرية على أساس الفاضل خاصة في حديث محدث، ليتبَّع له بعد ذلك أنَّ ما اعتمد عليه إنما هو مجرد تصحيف، وأن النص بصفته الأصلية يختلف عن الصيغة التي اعتمدتها لبناء منظومته الفكرية.

هـ. آفة اختلاف القراءات —

إن مرادنا من اختلاف القراءات ليس هو المصطلح الذي يذهب إليه بعض المستشرقين، حيث يقول بأن فهمنا للنصوص الدينية متعددٌ ومختلف، ويمكن لجميع هذه الأفهام والقراءات المتعددة أن تكون صحيحةً. وإنما مرادنا من اختلاف القراءات هنا هو الاختلاف في قراءة الكلمات الواردة في الروايات من الناحية الصرفية والنحوية، وهي الظاهرة التي أدت إلى اختلاف القراءات في القرآن الكريم. وبعبارة أخرى: يتحمل في قوله تعالى: «مَالِكُ يَوْمَ الدِّين» (الفاتحة: ٤) أن تقرأ كلمة «مالك» على شكل «ملَك»؛ وفي قوله تعالى: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ٢٨) يمكن قراءة لفظ الجلالة «الله» بالرفع أو النصب، ليختلف المعنى رأساً على عقب، ويتأرجح بين الكفر والإيمان^(٧٣). ويمكن لهذه الظاهرة أن تحدث في الروايات على نطاقٍ أوسع، الأمر الذي يترك بتأثيره المباشر بشكلٍ عام على معانيها ومدلاليها.

فعلى سبيل المثال: في الحديث القائل: «الصوم لي، وأنا أجزي به» إذا قرئت كلمة «أجزي» على هيئة المبني للمعلوم يكون المعنى أنَّ الله يثب الصائم على صيامه؛ وإذا قرئت بصيغة المبني للمجهول يكون المعنى أنَّ الله هو جزاء الصوم.

ومن جهة أخرى فإن علامات الإعراب إنما وضعت في مرحلة متأخرة عن عصر تدوين الروايات في الموسوعات الحديثية، وليس الأمر بحيث يمكن نسبتها بأجمعها إلى المعصوم^(٧٤). من هنا يتم التطرق في الكتب التي تُعنى بشرح الأحاديث إلى كيفية إعراب الروايات، وبنيتها، وتركيبتها النحوية والصرفية، والآراء المختلفة الواردة في

هذا الشأن.

ومهما كان فإن جانباً من الاستبطاطات القائمة على الروايات تعتمد بشكلٍ جوهرى على كيفية ألقاظها، وطريقة قراءتها. وحيث إن القراءات والإعراب الوارد في الموسوعات الحديثية لا ينتمي إلى المعصوم يبقى طريق توظيف هذه الروايات يواجه بعض التعقيدات الخاصة، وفيه موارد احتمال الاختلاف في قراءة رواية ما يجب الرجوع إلى القرائن الداخلية، من قبيل: السياق؛ أو القرائن الخارجية؛ لترجيح قراءة على غيرها من القراءات الأخرى.

٤. الآفات السنديّة —

يُجمع المحدثون على أن كلَّ روايةٍ تشتمل على: متنٍ؛ وسندٌ. والسنَد إنما يلعب دور الجسر الذي يربط بيننا وبين المتن والنصل الصادر عن المعصوم، بمعنى أننا نستطيع من خلال السنَد إثبات صدور الحديث عن المعصوم أو عدم صدوره. كما يساعد السنَد عند أهل السنة على إمكان إثبات صدور الحديث عن الصحابة والتابعين أو عدم صدوره عنهم. وعلى أيِّ حالٍ يمكن من خلال سنَد الحديث إثبات وحْيانيته، والعمل على استنباط التعاليم الدينية من خلاله.

وقد ثفت المحدثون والرواية إلى هذه الحقيقة، بمساعدة المعصومين، منذ البداية^(٧٥)، ولذلك تم نقل جميع الروايات مسندةً، سواء بالأسانيد الصحيحة أو الضعيفة، وعليه لا يمكن الشك في أهمية الأسانيد.

والسؤال المطروح هنا: هل بذل الذين صنفوا الموسوعات الحديثية الاهتمام اللازم من أجل نقل الأسانيد بشكلٍ صحيح أم لا؟

يجب الاعتراف بأن هذا الأمر قد تحقق على مستوىً كبير، ويستحق التقدير، ييدَ أن بعض الموسوعات الحديثية لم تراع الدقة الالزامية في نقل الأسانيد، الأمر الذي ترتب عليه بعض الآفات والنواقص السنديّة. ونشير في ما يلي إلى أهمّها:

أ. اشتغال السنَد على الضعفاء أو المتهمن بالوضع والغلوّ —

إن من أشهر الانتقادات الواردة على أسانيد الروايات في الموسوعات الحديثية أنَّ

مؤلفي هذه الموسوعات الحديثية، على الرغم من قطعهم وَعْدًا على أنفسهم بذكر الروايات الصحيحة فقط، لم يتزموا بهذا الوعد، فأقحموا في موسوعاتهم بعض الروايات ذات الأسانيد المشتملة على الرواة المتهمن بالكذب والاختلاف والغلو وما إلى ذلك.

ومن ذلك: ما قاله ابن حَجَرُ بشأن صحيح البخاري، وهو من أكثر الموسوعات الحديثية اعتباراً بين أهل السنة [حتى] كان عندم أصح الكتب بعد القرآن الكريم^(٧٦): «وقد انتقده الحفاظ في عشرة ومئة حديث... والذين انفرد البخاري بالإخراج لهم دون مسلم أربعينية وبضعة وثلاثون رجلاً، المتكلّم فيه بالضعف منهم شمانون رجلاً»^(٧٧).

كما نجد مثل هذه الانتقادات . وإن على مستوى أقل . توجهه إلى الكتب الروائية الشيعية أيضًا^(٧٨) .

ب. الصعود والأفول في ذكر أسانيد الروايات—

تعاني بعض الموسوعات الحديثية من عدم ذكر الأسانيد بشكل كامل، حيث تطرقت إليها بعض الظواهر والآفات، من قبيل: تعليق الإسناد (حذف بعض الرواية، أو الاكتفاء بذكر الراوي المباشر للمعصوم). وهو ما نراه عند الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، والشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام. ولجران هذه الظاهرة عمدوا إلى أسلوب ذكر المشيخة. وعلى الرغم من كون هذا الأمر نافعاً في التخلص من تكرار الأسانيد، الأمر الذي يختصر الوقت، ويساعد في تقليص حجم هذا النوع من الكتب، إلا أنه من ناحية أخرى جعل العثور على الحلقات المفقودة في الأسانيد ضمن المشيخة أمراً في غاية التعقيد. كما لم يذكر الشيخ الصدوق جميع الحلقات المفقود . سهواً أو غفلة .. وكان من نتيجة ذلك أن قيل: إن ما يربو على ألفي روایة من روايات هذا الكتاب يعني من آفة الإرسال. وقد قام منهج الشيخ الصدوق أحياناً على الاكتفاء بعبارة «روي»، وبذلك فإنه لا يقتصر على عدم ذكر آخر رواة الحديث، بل يغفل حتى ذكر اسم ناقل الحديث عن المعصوم. وعليه هل يمكن الاكتفاء في مثل

هذه الموارد بتصریح الشیخ في بدایة الکتاب بأنه لا یذكر غیر الروایات الصحیحة؟ من الواضح أن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفی؛ إذ كما قال بعض کبار العلماء: لسنا نشك في صدق الشیخ الصدوق في ادعائه هذا، وأن دافعه من وراء تأليفه لهذه الموسوعات الحدیثیة هو الاقتصار على ذکر الأحادیث والروایات الصحیحة عنده، ولكن هل يمكن القول بعصمة الشیخ الصدوق في تحديد ما هو الصحیح من الروایات؟ وبعبارة أخرى: ليس الشیخ الصدوق سوی مجتہد من المجتهدين^(٧٩)، لوما یصح عنده قد لا یصح عند غیره، أو قد یصح عند غیره ما لم یصح عندما^(٨٠). وعليه كان يجب عليه أن یذكر کامل الأسانید؛ کي یعمل کل مجتہد على الحكم بصحتها أو سقمها، طبقاً لمتبنياته ومعاييره الخاصة في تعديل أو جرح الرواة، وتصحیح أو رفض الأحادیث والروایات.

ج. عدم الدقة في ضبط أسماء الرواة—

ومن الآفات التي تعانی منها أسانید الروایات عدم الدقة، وعدم وجود ضابطة خاصة في ذکر أسماء الرواة. فإن لکل راوی اسمًا کاملاً، واسمًا معروفاً ومشتهراً بين الناس، ولقباً وكُنية. ومن ناحية أخرى هناك الكثير من الرواة الذين يشتراكون في الاسم واللقب أو الكنية. من هنا فإن أدنى غفلة عن الضبط الكامل والدقیق لأسماء الرواة سوف يجعل المتلقی عاجزاً عن التميیز بين الثقة وغير الثقة منهم.

وقد وقع هذا التسامح وعدم الدقة في ذکر اسم الرواة في الموسوعات الحدیثیة، بحيث يتم أحياناً ذکر اسم الراوی بشکلٍ ناقص، أو يتم الاكتفاء بذکر اسمه في موضع بينما یکتفی في موضع آخر بذکر لقبه أو كنيته، أو يتم الخلط بين اسمه واسم أبيه.

وفي الموارد التي يشتراك فيها الرواة في الأسماء لم يتم تقديم القرائن التي تمیز بين هؤلاء الرواة.

وقد أدّت هذه الصعوبات في الموسوعات الروایية إلى حدوث ثلاث ظواهر، وهي:

١. ظهرت في علم الحديث مصطلحات خاصة من قبيل: المؤتلف والمختلف،

وتمييز المتركتات، وما إلى ذلك، أي إنّه، بالإضافة إلى ظهور مصطلحات خاصة، تم التأكيد على إحاطة المحدثين بهذا النوع من العلوم أيضاً.

٢. عمد عدد من المحدثين إلى القيام ببعض الدراسات المستقلة؛ لحلّ هذه النواقض في الموسوعات الحديثية، من قبيل: *تمييز المتركتات*.

٣. نشاهد في الكتب الرجالية، إلى جانب الأبحاث في مذاهب وأخلاق الرواية، جهوداً لضبط أسماء الرواية بشكلٍ صحيح، وفصل الرواية المشتركة أسماؤهم عن بعضهم، وما إلى ذلك. وهي جهود تستحق الثناء والتقدير^(١).

الهوامش

(١) لقد استعمل مصطلح السنة في بعض الروايات المأثورة عن النبي ﷺ، من قبيل: «من تمسك بيستبي في اختلاف أمتي كان له أجر مئة شهيد». (*المحاسن* ١: ٢٧)؛ و«... فمن أحب فطرتي فليست بيستبي، ومن بيستبي النكاح». (*الكافٰ* ٥: ٤٩٤)؛ و«يا على، أوصيك في نفسك بخصال، فاحفظها عنّي: ... والسايدة: الأخذ بيستبي في صلاتي وصوّمي وصدائقي...». (*المصدر السابق* ٨: ٧٩).

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: المواقفات: ٦٧٢؛ قوانين الأصول: ٤٠٩؛ مقابس الهدایة ١: ٦٩؛ نهاية الدرایة: ٨٥؛ رابطه مقابل كتاب وست (مصدر فارسي): ٥٤ - ٥٣. وقد عرف الشاطبي السنة قائلاً: «يُطلق لفظ السنة على ما جاء منقولاً عن النبي على الخصوص». وفي النهاية جاء في تعريف السنة: «هي قول المعصوم و فعله وتقريره، غير قرآن، ولا عادي».

(٣) ومن هؤلاء: ابن حجر العسقلاني، والحاكم النيسابوري، والشاطبي. (انظر: *فتح الباري* ٩: ١٦٤، ٢٥٨؛ المواقفات: ٦٧٢ - ٦٧٣).

(٤) ومن هنا جاء قيد «العصمة» في تعاريف علماء الشيعة للسنة. فقد عرّف المامقاني السنة . على سبيل المثال . قائلاً: «قول من لا يجوز عليه الكذب والخطأ، و فعله، أو تقريره». (مقابس الهدایة ١: ٦٩).

(٥) جاء في بعض فقرات الزيارة الجامعة الكبيرة: «السلام على... معادن حكمة الله، وحفظة سرّ الله، وحملة كتاب الله...». (انظر: *مفاتيح الجنان*: ٨٩٩).

(٦) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢ (الخطبة الشمشيقية).

(٧) المصدر السابق، الحكمة رقم: ١٤٧.

(٨) محمد باقر المجلسي، *بحار الأنوار* ١: ٢٢٤.

(٩) محمد بن يعقوب الكليني، *الكافٰ* ١: ٢٢.

- (١٠) الجبان كالجبانة: المقبرة.
- (١١) نهج البلاغة.
- (١٢) المصدر السابق، الخطبة رقم: ١٨٩.
- (١٣) عن الأصبع بن نباتة، قال: بينما أمير المؤمنين يخطب الناس، وهو يقول: سلوني قبل أن تقدوني، فوالله لا تسألوني عن شيء مضى، ولا عن شيء يكون، إلا نباتكم به، فقام إليه سعد بن أبي وقاص، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرنيكم في رأسي ولحيتي من شعر؟ (انظر: مدينة العاجز ٢: ١٧٢).
- (١٤) انظر: التبيان ١٠: ٢، إذ يقول: «والآمي منسوب إلى أنه ولد من أمّة لا تحسن الكتابة»؛ والميزان ١٩: ٢٦٤، إذ يقول: «الأميون جمع آمي، وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب، والمراد بهم . كما قيل . العرب؛ لقلة مَنْ كان منهم يقرأ ويكتب».
- (١٥) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٢٢؛ حديث شناسى (مصدر فارسي) ١: ٥٩ . ٦٠ (بحث مكانة التعليم والتعلم في الإسلام).
- (١٦) لمزيد من الاطلاع انظر: تدوين السنة الشريفة: ٨٨ فما بعد؛ حديث شناسى (مصدر فارسي) ١: ٦٣ . ٦٨ . فعلى سبيل المثال: روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «اكتبوا؛ فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا». (الكافى ١: ٦٦).
- (١٧) الكافى ١: ٤٩؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٢.
- (١٨) الشيخ البهائي، الأربعون: ٧.
- (١٩) انظر: الكافى ١: ٥٧؛ ٢٢٨، باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة؛ وسائل الشيعة ١: ٦ . ٨؛ تأسيس الشيعة: ٢٨٠ . ٢٨٥.
- (٢٠) وقد ورد ذكر الجملة المعروفة عن الخليفة الثاني: «أقلوا الرواية عن رسول الله ما يعمل به» في الكثير من المصادر.
- (٢١) لقد روى موضوع المنع من تدوين الحديث، وحتى روایته . بالإضافة إلى علماء الشيعة . عموم العلماء من أهل السنة أيضاً، وإن أردفوا ذلك بعض التبريرات، إلا أنهم لم ينكروا أصل المنع، وللمزيد من التفصيل انظر: تدوين السنة الشريفة، للسيد الحسيني الجلاي؛ منع تدوين الحديث، للسيد علي الشهريستاني.
- (٢٢) لمزيد من الاطلاع بشأن الأصول الأربعمائة انظر: كتاب «الأصول الأربعمائة»، للشيخ أسعد كاشف الغطاء.
- (٢٣) محمد بن يعقوب الكليني، الكافى ١: ١٠ .
- (٢٤) انظر: سير أعلام النبلاء ١٢: ٤٠١؛ فتح الباري ١: ٥ (المقدمة).
- (٢٥) انظر: تاريخ بغداد ١٢: ١٠٢؛ البداية والنهاية ١١: ٤٠.
- (٢٦) انظر: أعيان الشيعة ٩: ١٥٩؛ الخلاف ١: ٩ . ٨ . وقد قال المقدمي، وهو من المحققين في هذا الشأن: «ولكنْ ما أصاب الشيعة من نكبات ومصائب وضغوط من قبل الولاة أدى إلى هجرة كثير من

أصحاب الأصول، مع إخفاء مؤلفات كثيرة، مع إصابة بعض مكتبات الشيعة بالحرق والتمزيق أو إلقاءها في الماء. وأول ظهور وقع فيها -الأصول الأربعمائية- إحراق ما كان موجوداً في مكتبة سابور بكرخ بغداد...». (الأصول الأربعمائية: ١٠).

(٢٧) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٤؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣.

(٢٨) لمزيد من التفصيل انظر: تخریج الحديث الشريف: ٢٨ . ٣٦.

(٢٩) لمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: حديث شناسی (مصدر فارسي) ١: ٢٢١ . ٢٢٦ (بحث روايات الكتب الأربع من وجهة نظر الأخباريين والأصوليين): مصادر الاستبطاط بين الأصوليين والأخباريين: ١١٩ . ١١١.

(٣٠) انظر: أصول الحديث: ٢٢٧؛ حديث شناسی (مصدر فارسي) ١: ١٥٢.

(٣١) قال النووي، شارح كتاب صحيح مسلم: «اتفق العلماء -رحمهم الله- على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز صحيناً البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول». (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١: ١٤).

(٣٢) لقد أثبتت على ما قام به الكليني في تبويب مباحث وأجزاء الكتاب بوصفه واحداً من إيجابيات كتابه «الكافـي»؛ لأنـه في الحقيقة أول محدث يصنـف كتاباً جامـعاً روائـياً لـلشـيعة، مقبـولاً من حيث تنظيم أبوابـه، دون أن يكون هناك مـن سبـقه إـلى ذلكـ. ومع ذلكـ لا يسعـنا أن نـغضـ الـطـرفـ عن بعضـ نقاطـ الـضعفـ فيـ هـذاـ الشـأنـ. ولـمزيدـ منـ التـفصـيلـ انـظـرـ: حـديثـ شـناسـيـ (ـمـصـدرـ فـارـسيـ)ـ ١: ٢١١ـ . ٢١٢ـ .

(٣٣) انظر: الواقي ١: ١٩ . ٢٠ .

(٣٤) لقد اعتمدـناـ فيـ هـذاـ الإـحـصـاءـ عـلـىـ تـحـقـيقـ الـأـسـتـادـ فـؤـادـ عـبـدـ الـبـاقـيـ لـصـحـيـحـ الـبـخـارـيـ. انـظـرـ: حـديثـ شـناسـيـ (ـمـصـدرـ فـارـسيـ)ـ ١: ١٣٧ـ.

(٣٥) لا يخفـىـ أنـالـإـمـامـ الـبـاقـرـ (ـعـ)ـ لاـ يـصـنـفـ فيـ عـدـادـ الصـحـابـةـ، وـأـنـمـاـ هوـ عـنـدـهـمـ منـ التـابـعـينـ. (ـالـعـربـ).

(٣٦) هناك حتى الآن منجزان قيّمان في موضوع المشرّكات: الأول: ما قام به الإمام السيد شرف الدين العاملـيـ فيـ كـتـابـ المـراـجـعـ، حيثـ عـدـ مـئـةـ رـاوـ منـ روـاـتـ الشـيعـةـ المـنـقـوـلةـ روـاـيـاتـهـ فيـ أـسـانـيدـ أـهـلـ السـنـةـ. (ـانـظـرـ: المـراـجـعـ: ٥٠ . ١٠٦ـ). والـثـانـيـ: كـتـابـ (ـراـوـيـانـ مـشـترـكـ)ـ (ـمـصـدرـ فـارـسيـ)، فيـ مـجـلـدينـ. منـ إـنـجـازـ مـجمـوعـةـ مـنـ الـمـحـقـقـينـ فيـ مـؤـسـسـةـ أـبـحـاثـ التـارـيخـ وـسـيـرـةـ أـهـلـ الـبـيـتـ (ـعـ)، التـابـعـةـ لـنـظـمـةـ الـإـعـلامـ الـإـسـلـامـيـ فـيـ قـمـ الـمـقـدـسـةـ. وـبـطـيـعـةـ الـحـالـ لاـ يـزالـ هـنـاكـ مـتـسـعـ لـمـلـئـ هـذـهـ الـأـعـمالـ الـعـلـمـيـةـ: لـتـبـحـثـ عـلـىـ نـطـاقـ وـاسـعـ.

(٣٧) لمزيد من الاطلاع انظر: مقباس الهداية ١: ١٦٨؛ البداية في علم الرواية: ٢٢.

(٣٨) انـظـرـ. عـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ: تـهـذـيـبـ الـكمـالـ ١: ٢٢٣ـ، حيثـ ذـهـبـ إـلـىـ تـضـيـيفـ سـليمـانـ الـمحـارـبـ؛ لـكونـهـ رـاضـيـاـ، كـمـاـ ضـعـفـ سـعـیدـ بـنـ الـحـکـمـ: لـذـاتـ السـبـبـ. (ـانـظـرـ: الـمـصـدرـ نـفـسـهـ ١: ١٠ـ . ٣٩١ـ . ٢٨٢ـ . ٢٤٢ـ . ١٨ـ . ١٥ـ). أيـضاـ: الـمـصـدرـ نـفـسـهـ ١٥: ١٥ـ . ٢٤٢ـ . ١٨ـ . ٢٨٢ـ .

(٣٩) لأـهمـيـةـ كـلـامـ الـعـلـمـةـ الـجـلـسـيـ فـيـ هـذـاـ الـمـجـالـ نـذـكـرـهـ فـيـمـاـ يـليـ نـصـاـ، حيثـ يـقـولـ: (ـوـأـمـاـ كـتبـ

المخالفين فقد نرجع إليها لتصحيح ألفاظ الخبر، وتعيين معانيه، مثل: كتب اللغة، كصحاح الجوهرى، وقاموس الفيروزآبادى، ونهاية الجزرى، والمغرب والعرب للملطري، ومفردات الراشبادى الإصبهانى ومحاضراته، والمصاحف المنير لأحمد بن محمد المقرى، ومجمع البخارى لبعض علماء الهند، ومجمل اللغة، والمقاييس، لابن فارس، والجمهرة لابن دريد، وأساس البلاغة للزمخشري، والفالق، ومستقصى الأمثال، وربيع الأبرار، له أيضاً، والغريبين، وغريب القرآن، ومجمع الأمثال، للميدانى، وتهذيب اللغة للأذھرى، وكتاب شمس العلوم؛ وشروح أخبارهم، كشرح الطبى على المشكاة، وفتح البارى شرح البخارى لابن حجر، وشرح القسطلاني، وشرح الكرمانى، وشرح الزركشى، وشرح المقاصد عليه، والمنهاج، وشرحى النبوى والأبى على صحيح مسلم، وناظر عين الغريبين، والمفاتيح شرح المصا旑ع، وشرح الشفاء، وشرح السنة، للحسين بن مسعود الفراء. وقد نورد من كتب أخبارهم للرد عليهم، أو لبيان مورد التقبة، أو لتأييد ما رُوى من طريقنا، مثل ما نقلناه عن صحاحهم السنة، وجامع الأصول لابن الأثير، وكتاب الشفاء للقاضى عياض، وكتاب المنقى في مولد المصطفى للكازرونى، وكامل التواریخ لابن الأثير، وكتاب الكشف والبيان في تفسیر القرآن للتلبی. (بحار الأنوار ١: ٢٤ - ٢٥). ويَتَضَعَّ من هذا الكلام العجم الكبير من كتب أهل السنة التي اعتمدتها العلامة المجلسى بشكل كامل.

(٤٠) على سبيل المثال: ما قاله الإمام الرضا^{عليه السلام} لأبي قرۃ، في تقد الروایات الدالة على الرؤیة: «إذا كانت الروایات مخالفة للقرآن كذبها، وما أجمع المسلمين عليه...». وهذا يعني أن الإمام يرى عدم حججية الروایات المخالفة لإجماع المسلمين. والمفهوم المخالف لذلك حججية الروایات الموافقة لإجماع المسلمين إن وجد. (انظر: الكافي ١: ٩٦).

(٤١) انظر على سبيل المثال: صحيح البخارى. باب صفة النبي^{صلوات الله عليه}: ٦٣٢ - ٦٤٧.

(٤٢) لمزيد من التفصيل انظر: رسالة التوحيد: ٤٧؛ التفسير والمفسرون ١: ١٥٨؛ علوم الحديث ومصطلحه: ٢٧٦. فقد ذهب عموم أصحاب هذه المؤلفات إلى القول بأن بداية وضع الحديث والأخلاق تعود إلى العام الحادى والأربعين بعد الهجرة.

(٤٣) ذهب علماء الشيعة وبعض العلماء من أهل السنة إلى القول بأن بداية وضع الحديث تعود إلى عصر النبي^{صلوات الله عليه} الأكرم، مستتدلين في ذلك إلى قول النبي^{صلوات الله عليه}: «كثرت على الكذابة، وستکثر»، (الكافى ٢: ٦٢)؛ وما رُوى عن الإمام علي^{صلوات الله عليه} في نهج البلاغة، وبعض الشواهد التاريخية أيضاً. (انظر: أخبار وأثار ساختگی (مصدر فارسي): ١١٧ - ١٢٠؛ نقد المتن بين صناعة المحدثین ومطاعن المستشرقین: ١٢ - ١٤).

(٤٤) ما بين المعقوقتين إضافة توضيحية من عندي. (العرب).

(٤٥) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤١ - ٤٤، حيث روى هذا المرسوم نقاًلاً عن أبي الحسن المدائى.

(٤٦) ذكر ابن الجوزي هذه الأسباب والعناصر في مقدمة كتاب (الموضوعات).

(٤٧) لمزيد من التفصيل انظر: محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ٣٤٤ - ٣٤٧؛ سند نويسى

(مصدر فارسي): ٣٣٥ - ٣٤٤.

(٤٨) وقد تعرّضنا لنقد بحار الأنوار ومستدرك الوسائل، وبحث هذه الانتقادات، في كتابنا «أشنائي با جوامع حديثي شيعه وأهل سنت» (مصدر فارسي). وقد طبع هذا الكتاب من قبل المركز العالمي للعلوم الإسلامية.

(٤٩) انظر: اهتمام المحدثين ب النقد الحديث سندًا ومتناً: ٤٧١.

(٥٠) انظر: الكافي ١: ٢١١. ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً واحداً لهذا النوع من الروايات: «كُنْتُ عَنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ فَسَالَهُ رَجُلٌ عَنْ آيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. فَأَخْبَرَهُ بِهَا، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ دَاخِلُ فَسَالَهُ عَنْ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخَلْفِي ما أَخْبَرَ يَهُ الْأَوَّلَ! فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ، حَتَّى كَانَ قَلْبِي يُشْرَحُ بِالسَّكَاكِينِ، فَقَلَّتْ فِي نَفْسِي: تَرَكْتُ أَبَا قَتَادَةَ بِالشَّامِ لَا يُخْطُلُ فِي الْوَاوِ وَشَيْبِهِ، وَجَئْتُ إِلَى هَذَا يُخْطُلُ هَذَا الْحَطَّا كَلَّهُ. فَبَيْنَا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ آخَرُ فَسَالَهُ عَنْ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخَلْفِي مَا أَخْبَرَنِي وَأَخْبَرَ صَاحِبِي، فَسَكَنَتْ نَفْسِي، فَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْهُ تَقْيَةً. قَالَ: ثُمَّ النُّفَتَ إِلَيَّ، فَقَالَ لِي: يَا بْنَ أَشْيَمَ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْضَ إِلَى سَلِيمَانَ بْنَ دَاؤُودَ فَقَالَ: «هَذَا عَاطُونَا فَامْتَنْ أَوْ أَمْسِكْ يَغْيِرْ جَسَابِي»، وَفَوْضَ إِلَى نَبِيِّنَا فَقَالَ: «مَا أَتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا»، فَمَا فَوْضَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ فَقَدْ فَوْضَهُ إِلَيْنَا». (انظر: المصدر السابق: ٢٦٦).

(٥١) المصدر السابق ٢: ٢١٨.

(٥٢) الكافي ١: ٥٣.

(٥٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢١٠.

(٥٤) الكليني، الكافي ١: ٨.

(٥٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢ - ٣.

(٥٦) انظر: ابن قتيبة الدينوري، حيث قال في مقدمة كتابه: «إِنَّكَ كَتَبْتَ إِلَيَّ تُعْلَمُنِي مَا وَقَفْتَ عَلَيْهِ مِنْ تَبِي أَهْلَ الْكَلَامِ أَهْلَ الْحَدِيثِ وَأَمْتَهَانِهِمْ، وَإِسْهَابِهِمْ فِي الْكُتُبِ يَدِهِمُهُمْ وَرَمِيمُهُمْ يَحْمَلُ الْكَتُبِي وَرَوَايَةَ الْمُتَنَاقِضِ، حَتَّى وَقَعَ الْاِخْلَافُ، وَكَثُرَتِ النَّحْلُ، وَتَقَطَّعَتِ الْأُصْنَمُ، وَتَعَادَى الْمُسْلِمُونَ، وَأَكْثَرُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَعَلَقَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ لِمَدْهِيهِ يَجِنِّسُ مِنَ الْحَدِيثِ، وَالْمُرْجُحُ يَحْتَجُ بِرَوَايَتِهِمْ: (مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ فِي الْجَنَّةِ، قَدِ: وَإِنْ زَئَ وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَئَ وَإِنْ سَرَقَ)، وَ(مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا، دَخَلَ الْجَنَّةَ وَلَمْ تَمْسُهُ النَّارُ)، وَأَعْدَدَتْ شَفَاعِيَّةً لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أَمْتَيَّ، وَالْمُخَالَفُ لَهُ يَحْتَجُ بِرَوَايَتِهِمْ: (لَا يَرْبُّ الْزَّائِنِ حِينَ يَرْبُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرُقُ السَّارُقُ حِينَ يَسْرُقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ)، وَ(لَمْ يُؤْمِنْ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَاقِعَتِهِ)، وَ(لَمْ يُؤْمِنْ مَنْ لَمْ يَأْمَنِ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ). وَالْقُدْرِيُّ يَحْتَجُ بِرَوَايَتِهِمْ: كُلُّ مُولُودٍ يُولَدُ عَلَى الْقِطْرَةِ حَتَّى يَكُونُ أَبُوهُ يَهُودَاهُ أَوْ يُنَصَّرَاهُ، وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى قَالَ: حَلَّتْ عِبَادِي جَيْعاً حُنْقاءً، فَاجْتَلَهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ». والمفوض يَحْتَجُ بِرَوَايَتِهِمْ: «أَعْمَلُوا، فَكُلُّ مُسِرَّ لِمَا خُلِقَ لَهُ. أَمَا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَهُوَ يَعْمَلُ لِلسَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيَعْمَلُ لِلشَّقَاءِ»، وَ(إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَسَحَ ظَهَرَ آدَمَ فَقَبَضَ قِبْضَتِينَ، فَأَمَّا الْقِبْضَةُ الْيُمْتَى فَقَالَ: إِلَى الْجَنَّةِ بِرَحْمَتِي، والقبضة الأخرى فَقَالَ: إِلَى النَّارِ وَلَا أُبَالِي)، وَالسعيد مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.

والشَّقِيقُ مِنْ شَقِيقٍ فِي بَطْنِ أُمّهُ». هَذَا وَمَا أَشْبَهُهُ». (تأويل مختلف الحديث: ١٢ - ١١). (٥٧) جاء هذا الاستدلال في كلام بعض الباحثين. (انظر على سبيل المثال: الجامع لأحكام القرآن الكريم: ٤١٢ - ٤١٣).

(٥٨) انظر: درسنامه علم حديث (مصدر فارسي): ٢٦ - ٢٧.

(٥٩) جاء في هامش مَنْ لَا يحضره الفقيه: «ويحتمل كون أصل الخبر، كما في تفسير علي بن إبراهيم، هكذا: «إن الرجل - من بنى إسرائيل . إذا أصاب شيء من بدن البول قطعوه»، والضمير راجع إلى الرجل، يعني أن بنى إسرائيل تركوه واعتزلوا عنه ولم يعاشروه، لكن الظاهر أن بعض الرواية زعم أن الضمير راجع إلى البول، أو البَدَن، ونقله بالمعنى على مزعمته، فصار ذلك سبباً لوقوع الباحث في الوحل، ولا يدرى ما المراد بفرض اللحم». (مَنْ لَا يحضره الفقيه: ١٠ (الهامش)).

وقد وردت في الكافي روايات في هذا الشأن، ومنها:

١. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسْنِينَ، عَنْ أَبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ أَبْنِ دُورِيَّةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: أَسْمَعْتُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَازِيدٌ وَأَنْقُصُ. قَالَ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيهِ فَلَا يَأْسَ.

٢. عَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسْنِينَ، عَنْ أَبْنِ سَيَّانَ، عَنْ دَاؤُودَ بْنِ فَرْقَةٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: إِنِّي أَسْمَعْتُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأَرِيدُ أَنْ أَرْوِيهِ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَعْيِي، قَالَ: فَتَعَمَّدْ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا، فَقَالَ: تُرِيدُ الْمَعَانِي؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَلَا يَأْسَ.

(٦٠) انظر: مقباس الهدایة: ٢٤٥ - ٢٤٦؛ تدوین السنۃ الشریفۃ: ٥١٦ - ٥١٨.

(٦١) لمزيد من التفصیل، انظر: تدوین السنۃ الشریفۃ: ٥٠٨ - ٥١٦؛ أضواء على السنۃ المحمدیۃ: ٣١٥؛ حديث شناسی (مصدر فارسي) ١١: ١٤١ - ١٤٣.

(٦٢) انظر . على سبيل المثال .: تهذيب الأحكام: ٤: ٧٣.

(٦٣) يجدر هنا أن ننقل كلام العلامة الشعراوي في هذا الشأن، إذ يقول: «نعلم يقيناً أنهم رووا الأحاديث بالمعنى. ونعلم أيضاً أن الناس لا يقدرون على حفظ هذه الدقائق، بل لا ينتظرون لها حتى يحفظوها. فما هو شائع بين بعض فقهائنا المتأخرین . خصوصاً بين مَنْ تأخر عن الشيخ المحقق الأنصاري . من استنباط الأحكام من هذه الدقائق المستنبطة من ألفاظ الروايات بتدقيقاتهم غير مبنٍ على أساس متن، خصوصاً ما يدعونه من الظن الاطمئنانى بتصور هذه الروايات، وأنها حجة لا تُبعَدَ بآية النبأ وأمثالها، بل لحصول الاطمئنان، وإن الاطمئنان علم عُرْفًا . والحق أنهم إن أدعوا حصول الاطمئنان بتصور هذه الألفاظ المروية بخصوصياتها، كما يحتاجون بها في الفقه، فتحن نعلم يقيناً عدم صدورها كذلك، ولا حفظ خصوصياتها في إبدالها أيضاً، وليس صدورها وهماً، فضلاً عن الاطمئنان؛ وإن أرادوا الاطمئنان بتصور أصل المعنى، ومفاده إجمالاً، فيأتي كلامنا فيه». (شرح أصول الكافي: ٢: ٢١٤).

(٦٤) ابن منظور الأفريقي، لسان العرب: ٤: ١٧، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٩٧ م.

(٦٥) لمزيد من الاطلاع على التعريف الاصطلاحي للتصریف انظر: مختصر مقباس الهدایة: ٤٢

- أصول الحديث وأحكامه: ٧٧.
- (٦٦) لمزيد من التفصيل انظر: دانشنامه جهان إسلام (مصدر فارسي) ٧: ٢٥٢ . ٣٥٦ .
- (٦٧) انظر: مَنْ لَا يحضره الفقيه ١: ١٨٩ .
- (٦٨) انظر: المصدر السابق: ١٩٠؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٥٩ . ٤٦٠ .
- (٦٩) لا يخفى أن هذا ليس من التصحيف، بل هو من التحرير بالزيادة. (المغرب).
- (٧٠) لمزيد من التفصيل انظر: صيانت القرآن من التحرير.
- (٧١) انظر: معرفة أنواع علم الحديث: ٢٨٢؛ وانظر أيضاً: معرفة علوم الحديث: ٤٢٣ . ٤٤٩ .
- (٧٢) تشتمل طبعة نهج البلاغة التي تم إعدادها من قبل الشيخ الدشتى على فهرسة بالكلمات التي طالها التصحيف في مختلف مخطوطات نهج البلاغة.
- (٧٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٦٧ .
- (٧٤) من ذلك: قيل - على سبيل المثال -: إن عملية إعراب نص الكافي إنما قام بها سماحة العلامة حسن زادة الآمني. (انظر: المجمع المفهوس لأنفاظ أحاديث بحار الأنوار ١: ٦٥ (المقدمة)).
- (٧٥) يعد ذكر أسانيد الروايات من مختصات المسلمين. فلا ترى لهذه الظاهرة مثيلاً فيسائر الأمم والديانات الأخرى. ولا شك أنّ هذا لم يحدث إلا بتوجيهه من النبي وأهل البيت: فقد رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إذا كتبتم الحديث فاكتبوه بأسناده...». (الجامع الصغير ١: ١٢٩)؛ وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدّثكم، فإنْ كان حقاً فلهم، وإنْ كان كذباً فعليه». (الكافي ١: ٥٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٨١).
- (٧٦) ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا. (المغرب).
- (٧٧) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١: ٨١، نقلًا عن: محمود أبو رية، أضواء على السنة الحمدية: ٣٠٢، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الخامسة، بيروت.
- (٧٨) انظر: علم الحديث: ٢٨٣ . ٢٩١ . پژوهشی در تاریخ شیعه (مصدر فارسي): ٤٨٥؛ الواfi ١: ٦ .
- ٧: المجمع المفهوس لأنفاظ أحاديث بحار الأنوار ١: ٦٨ (المقدمة).
- (٧٩) انظر: مجمع رجال الحديث ١: ٢٣ (المقدمة).
- (٨٠) ما بين المعقوتين إضافة توضيحية من عندنا. (المغرب).
- (٨١) انظر: حديث شناسی (مصدر فارسي) ٢: ١٩٤ . ١٩٥ .
- لقد أشار عموم الرجاليين المتأخرین في مقدمات كتبهم الرجالية إلى أن من الدوافع التي دفعتهم إلى تدوين كتبهم هو إصلاح الأخطاء الواقعه في ضبط الأسماء. (انظر: على سبيل المثال: جامع الرواية ٤: ١ . ٥ . ٤).

الدين والأخلاق

دور الدين في خدمة الأخلاق

د. أبو القاسم فناني^(*)

ترجمة: حسن مطر

«إِنَّمَا بُعْثَتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١) (النبي الأكرم ﷺ).

١. مدخل—

أثبتنا في دراسة أخرى استقلال الأخلاق عن الدين، وأثبتنا تقدم الأخلاق على الدين، وقلنا بأن عقلانية الالتزام الديني لا تتوقف على التبرير الأخلاقي الإيجابي لأحكام الشرع، وأن وجوب اتباع هذه الأحكام يمكن أن يكون حكماً من أحكام العقلانية المصلحية، ومع ذلك فإن الأحكام الشرعية إنما تكون معقولة إذا لم تعمل على نقض القيم الأخلاقية؛ لأن القيم الأخلاقية هي من مقتضيات العقلانية الأخلاقية، وإن العقلانية الأخلاقية متقدمة على العقلانية المصلحية. وعلى هذا الأساس فإن الالتزام الديني إنما يكون عقلانياً بشرط أن تحظى الأحكام الشرعية بالتبير الأخلاقي السلبي، في الحد الأدنى، وأن لا تعمل على نقض هذه القيم. وإن الأحكام الشرعية المنافية للقيم الأخلاقية تفتقر إلى التبرير والاعتبار العقلاني، وإن

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

اتباعها مخالف للعقلانية.

وأما استقلال الأخلاق عن الدين وتقدمها عليه بالمعنى المقدم فإنما يكون مقبولاً إذا اقتنى بتصوير واضح وجليّ عن خدمات الدين في دائرة الأخلاق، وبيان معقول ومقبول للتعاليم الأخلاقية الموجودة في النصوص الدينية. وتكمّن أهميّة هذه المسألة في أن الكثير من المُتدينين يرون في «الخدمات» التي يقدمها الدين في دائرة الأخلاق دليلاً على «تبَعِيَّة» الأخلاق للدين، في حين أن هذا الكلام مجانب للحقيقة؛ إذ إن خدمات الدين في دائرة الأخلاق إنما يثبت أن الأخلاق موضع «تأييد» من قبل الدين. وسنبحث هنا هذا النوع الخاص من العلاقة بين الدين والأخلاق. إن تأييد الأخلاق من قبل الدين ينسجم مع:

١. استقلال الأخلاق عن الدين.
٢. تقدّم الأخلاق على الدين.

٢. حجيّة ومرجعيّة العقل والوجودان في دائرة الأخلاق.

إن هذا الارتباط موجود بين الأخلاق وجميع أجزاء الدين، فإن كُلّاً من: العقائد الدينية، والعبادات الدينية، والتوصيات والتعاليم الأخلاقية الموجودة في النصوص الدينية، إذا تم فهمها واتباعها بشكلٍ صحيح فإنها سوف تساعد بشكلٍ كبير ومؤثر على تخلُّق المؤمنين، وبقائهم على الاتصال بالأخلاقية.

إن للقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية وجوداً وهويّة مستقلة عن الدين. وبغضّ النظر عن النقل والوحي يمكن التعرّف عليها وتبريتها. وهي موضع تأييد وإمساء من قبل الدين، بلا تدخل أو تصرف. إن الأخلاق مقوله تفوق الدين، وإن الدين لا يستطيع التدخل والتصريف في القيم الأخلاقية، أو أن يعمل على تغييرها. وإن القيم الأخلاقية مطلقة، فهي ليست مدينة في وجودها واعتبارها إلى الدين، بل إن الدين يتقبل القيم الأخلاقية كما هي، ويوصي اتباعه بالتحلي والاتصال بها واتباعها. وعلى أي حال يمكن لنا أن نفترض للدين أدواراً وأنشطة متعددة وواسعة في حقل الأخلاق، وسوف نشير إلى بعض هذه الأدوار.

ويمكّن القول إجمالاً: إن الدين يلعب دوراً هاماً في اتصاف المُتدينين بالأخلاق،

وبقائهم على هذا الاتصاف. وإن الاضطلاع بهذا الدور يتم عبر طرقٍ مختلفة. وإن كان التدين غير مقترب بـ«البصيرة» و«العقلانية» و«المعنوية»، وإذا لم يكن لدى المتدينين فهمٌ صحيحٌ للدين، ونسبة الدين إلى العقلانية والأخلاق، وإذا تم إحلال الفقه محل الأخلاق، فإن النتيجة المترتبة على ذلك ستكون معكوسهً. وإن مثل هذا الفهم للدين سيعدهم عن الأخلاق، بمعنى أن الدين في هذه الحالة سيتحول إلى أحد الموانع أمام التخلُّق، وبقاء الإنسان على صفاته الأخلاقية. قال الله تعالى في القرآن الكريم: «قد جاءكم بِسَائِرٍ مِّنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِتَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَلِعَيْنِهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ يَحْفِظُ» (الأنعام: ١٠٤).

لا نتحدث عن خدمات الأخلاق في دائرة الدين؛ لأن أبحاثنا الأخرى تبيّن بوضوح أن الرسالة الدينية لا تصل إلى غايتها دون التحلّي بالأخلاق، وأن الدين المتصل عن الأخلاق . إذا صحّ أن نسميه ديناً . هو غير قابل للتبرير من الناحية العقلانية، وأن الإنسان العاقل بما هو عاقل ليس ملزماً باتباع مثل هذا الدين، بل إن اتباعه لمثل هذا الدين ممنوعٌ وغير مشروع. كما تلعب الأخلاق في مقام المعرفة الدينية دوراً مؤثراً وفريداً . وهذا ما سوف نتناول دراسته وبحثه في كتابنا (أخلاقيات المعرفة الدينية) بالشرح والتفصيل المُسْهَب^(٢).

٢. الدين ورؤيه الإنسان إلى الحياة الدنيا —

إن للدنيا من الناحية الدينية ظاهراً وباطناً. وإن ظاهر الدنيا خادع، ويدعو إلى الغفلة، وأما باطن الدنيا فهو ذات الآخرة^(٣). إن الدنيا في حد ذاتها غير سعيدة، وإنما المذموم فيها هو التعلق بها، والبالغة في حبها، أو عبادتها والقول بتأصيلها، بحيث يتم نسيان الحياة الأخرى^(٤). وإن حب الدنيا يشكل أساساً لجميع الخطايا^(٥). وإن الدنيا دار بلاء واختبار، وإن النعم والنقم الدينية تمثل الأرضية للأبتلاء والامتحان^(٦). ويتم تعريف الدنيا في النصوص الدينية على أنها قصيرة الأجل، ويعبد الإنسان فيها بمنزلة الطاعون والمسافر الذي يضطر إلى التردد بالمتابع الذي يكفيه حتى بلوغ غايته^(٧). إن الدين يعلّمنا أن الحياة الدنيا بالقياس إلى الحياة في الآخرة لا تعدو أن تكون مجرد

مِتَاعٌ قَلِيلٌ وَلِعْبَةٌ مُتَوَاضِعَةٌ^(٨)، وَأَنَّهَا لَا تَجَازِي الْحَظَّاتُ^(٩). وَإِنَّ الدِّينَ يُرِيدُ مِنَ النَّاسِ أَنْ نَسْتَفِيدَ مِنِ الْإِمْكَانَاتِ الْمُتَاحَةِ لَنَا فِي هَذِهِ الدِّنيَا؛ لِلصَّرْعَى مِنْ أَجْلِ الْوُصُولِ إِلَى السَّعَادَةِ فِي الْآخِرَةِ، وَأَنْ لَا نَنسَى فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ نَصِيبُنَا مِنِ الدِّنيَا^(١٠).

لَا شَكَّ فِي أَنَّ مَجْمَوعَ الْتَّعالِيمِ الديِّنيةِ فِي حَقْلِ الدِّنيَا، وَفِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالْتَّأْثِيرِ الَّذِي تَرَكَهُ أَعْمَالُ الْإِنْسَانِ فِي الدِّنيَا عَلَى سَعادَتِهِ وَشَقَائِصِهِ فِي الْآخِرَةِ، لَوْ اسْتَقْرَرَتْ فِي رُوحِ الْإِنْسَانِ سِيمَكِنُهَا أَنْ تَلْعَبْ دُورًا بَنَاءً فِي صِيرَوْرَةِ الْمُؤْمِنِ أَخْلَاقِيًّا، وَبِقَائِمِهِ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِالْأَخْلَاقِيَّةِ؛ لَأَنَّ أَحَدَ أَهْمَّ الْمَوَانِعِ مِنِ التَّمَسِّكِ بِالْقِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ هُوَ تَنَاهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ وَعَدَمُ اِنْسِجَامِهِ مَعَ الْمَصَالِحِ الْدِينِيَّةِ الْآتِيَّةِ وَالْعَابِرَةِ. إِلَّا أَنَّ الْتَّعالِيمِ الديِّنيةِ لَوْ أَرَادَتْ أَنْ تَضَطَّلُعْ بِهَذَا الدُّورِ فَيُجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَكُونُ لَهُمْ إِدْرَاكٌ وَتَصَوُّرٌ صَحِيحٌ عَنِ الْعَلَاقَةِ الْقَائِمَةِ بَيْنِ الدِّينِ وَالْأَخْلَاقِ. وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ فَإِنْ تَأْكِيدُ الدِّينَ عَلَى رِعَايَةِ الْقِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ إِنَّمَا يَأْتِي أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ مِنْ أَجْلِ الْمَحَافَظَةِ عَلَى الْبُعْدِ الْمَعْنَوِيِّ وَالْأَخْرَوِيِّ مِنْ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ، وَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ إِعْدَادِ الْأَرْضِيَّةِ الْمُنَاسِبَةِ لِلتَّعَاوُنِ الجَمَاعِيِّ، وَتَنظِيمِ الْعَلَاقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ^(١١). تَكُونُ أَهْمَمِيَّةُ الْأَخْلَاقِ مِنْ وَجْهِهِ نَظَرُ الدِّينِ فِي تَأْثِيرِهِ عَلَى الْبُعْدِ الْمَعْنَوِيِّ وَالْأَخْرَوِيِّ مِنْ حَيَاةِ النَّاسِ فَرِدًا فَرِدًا، وَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ تَأْثِيرِهِ عَلَى تَنظِيمِ الْحَيَاةِ وَالْعَلَاقَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ بِالشَّكْلِ الْمَطَلُوبِ.

٣- بيان الصور الغيبية والنتائج الأخروية للأعمال—

إِنَّ إِحْدَى أَهْمَّ خَدَمَاتِ الدِّينِ لِلْأَخْلَاقِ يَتَمُّ عَبْرِ إِزَاحَةِ الْسَّتَّارِ عَنِ الصُّورِ الْغَيْبِيَّةِ وَالنَّتَائِجِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى أَعْمَالِ النَّاسِ الصَّالِحةِ وَالسَّيِّئَةِ عَلَى الْمَدِيِّ الْبَعِيدِ. وَإِنَّ الدِّينَ يُسَاعِدُ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ عَلَى تَحْلِيقِ الْمُتَدِينِ، وَبِقَائِمِهِ عَلَى الْاِتِّصَافِ بِالْمُتَدِينِ. إِنْ تَوْقُفَ مَعْرِفَةُ الْحَكْمِ الْأَخْلَاقِيِّ لِلْعَمَلِ عَلَى مَعْرِفَةِ نَتَائِجِ ذَلِكَ الْعَمَلِ وَصُورَهُ الْغَيْبِيَّةِ أَوْ بِاطْنَهُ شَيْءٍ، وَتَشْدِيدِ وَتَقوِيَّةِ الْعِلْمِ بِنَتْيَاجِهِ الْعَمَلِ وَصُورَتِهِ الْبَاطِلِيَّةِ؛ لَخَلَقَ الدَّافِعَ لِدِيِّ الشَّخْصِ مِنْ أَجْلِ مَرَاعَاةِ الْحَكْمِ الْأَخْلَاقِيِّ لِذَلِكَ الْعَمَلِ، شَيْءٌ أَخْرَى.

إِنَّ لِلنَّاسِ أَدَلَّةً وَدَوَافِعَ مُخْتَلِفةً فِي مَرَاعَايَتِهِمْ لِلْقِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ. فَالَّذِينَ يَتَمَتَّعُونَ بِالْمَقْدَارِ الْكَافِيِّ مِنَ الْعُقْلِ لَا يَحْتَاجُونَ فِي التَّمَسِّكِ بِالْأَخْلَاقِ لِأَكْثَرِ مِنْ إِدْرَاكِ الْحَكْمِ

الأخلاقي، بمعنى أن الدليل الذي يبرر العمل على المستوى الأخلاقي بالنسبة لهم هو نفسه الذي يكون دليلاً لتحريكم وتحفيزهم نحو القيام بالعمل على طبق ذلك الحكم أيضاً؛ أما الآخرون - أي الذين لا يتمتعون بالمقدار الكافي من العقل - فيحتاجون في البقاء على تمسكهم بالأخلاق إلى محركات دوافع إضافية. ويبدو أن أكثر الناس هم من القسم الثاني. فالعالم مفعم بمتوسطي الذكاء، الذين تكون الدوافع الأنوية والأنانية عندهم قوية، وتدفعهم إلى تقديم مصالحهم الشخصية على القيم الأخلاقية. وهنا بالتحديد يبرز دور الدين المؤثر، حيث تلعب التعاليم الدينية دوراً ملحوظاً في دفع هذا النمط من الناس نحو التمسك بالقيم الأخلاقية.

فعلى سبيل المثال ليس هناك من يجهل قبح أكل مال اليتيم، دون أن نكون بحاجة إلى التعاليم الدينية؛ لنعلم ذلك. ولذلك فإن الدين لا يقول لنا: «لا تأكلوا مال اليتامي»، وإنما يقول لنا: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ثُلُمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (النساء: ١٠). وهذه هي الصورة الباطنية لأكل مال اليتامي، التي يتم تعليمها للإنسان من طريق الوحي، وتعزز الدافع النفسي لدى المتدلين؛ لتجنب هذا الأمر. ومن الضروري الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن تشريع الحكم الشرعي في هذه الموارد لا يثبت عدم وجود حكم أخلاقي في هذه الموارد مستقل عن الشرع، بمعنى أن الأمر ليس بحيث لا يوجد لأكل مال اليتامي حكم من الناحية الأخلاقية، وأن قبح هذا الفعل تابع لحكم الشرع، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، أي إن الحكم الشرعي لهذه الأعمال تابع لحكمها الأخلاقي، وأساساً إن تشريع الحكم الشرعي في هذه الموارد إنما يأتي في إطار الصيانة والمحافظة على ذلك الحكم الأخلاقي^(١٢).

وعلى أي حال إن التفكير الأخروي والرؤى الباطنية للأمور يعد من التعاليم الجوهرية للأديان، وإن لهذه التعاليم تأثيراً كبيراً في مراعاة القيم الأخلاقية. وكما تقدم فإن هذا التأثير - بطبيعة الحال - يتوقف على أن يكون لدى المؤمنين تصور صحيح للعلاقة القائمة في أذهانهم بين الدين والأخلاق؛ وفي غير هذه الصورة فإن التعاليم الدينية سيكون لها نتائج معكوسية. إن الدين يعلمنا بأن لأعمالنا ظاهراً

وباطناً، وأن لنا ظاهراً وباطناً، وأن للدنيا ظاهراً وباطناً. ولا شكَ في أن الاعتقاد الراسخ بهذه الأمور إذا افترن بالبصيرة، والوضوح في الرؤية، والإدراك الصحيح للعلاقة بين الدين والأخلاق، فإنه سيخلق دافعاً قوياً جداً لدى المؤمنين للاتصال بالأخلاق، والبقاء على هذا الاتصال.

ـ ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية ـ

إن الآلية المهمة الأخرى للدين في حقل الأخلاق عبارة عن ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية. إن الرابط بين المفاهيم الأخلاقية والمفاهيم الدينية يختلف عن تعريف المفاهيم الأخلاقية في إطار المفاهيم الدينية. فإن الصبر. على سبيل المثال. يُعدَ واحداً من الفضائل الأخلاقية، ونحن بغضِ النظر عن التعاليم الدينية ندرك معنى الصبر، ونستوعب حكمه الأخلاقي، أو يمكن لنا أن نعلمه، والدين لا يقول لنا: كونوا صبورين، وإنما يقول لنا: «وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل عمران: ١٤٦)، بمعنى أنه يربط بين الصبر. بوصفه فضيلة أخلاقية . ومحبة الله . بوصفها محركاً دافعاً دينياً قوياً . وبذلك يؤدي بردة الفعل التي يقوم بها المؤمنون تجاه محبة الله إلى نقلها وإسقاطها على الصبر، حيث يضطرون إلى تسمية هذه الفضيلة الأخلاقية في أنفسهم؛ من أجل الحصول على محبة الله . وبذلك فإن الدين يخلق من خلال ذلك دافعاً مضاعفاً لدى المؤمنين من أجل التمسُك بالقيم الأخلاقية.

إن الدين يعمل هنا على توظيف واستثمار المشاعر والد الواقع الدينية الحاضرة لدى المؤمنين بقوّة؛ ليعمل على ترغيبهم وتشجيعهم على اكتساب الفضائل الأخلاقية ونبذ الرذائل الأخلاقية. لا شكَ في أن الهاجس الرئيس للمؤمنين هو الحصول على محبة الله، فالمؤمن هو الذي يسعى لكي يكون موضع رعاية الله واهتمامه، ويتصرّف في الحياة بالشكل الذي يُرضي الله، وإن إرادة وكراهية الله وحبّه وبغضه هو الذي يشكّل الدافع والمحرك لدى المؤمنين، وإن الدين يستثمر هذه الحقيقة النفسية لتربيّة المؤمنين أخلاقياً. ولكن في الوقت نفسه فإنَّ حُسْنَ الصبر ليس من أجل أن الله يحبَ الصابرين، بل العكس هو الصحيح، أي إن الله إنما يحبَ الصابرين بسبب حُسْن الصبر.

إن من المفاهيم الهامة التي يتم التأكيد عليها من قبل الدين في هذا الشأن هو مفهوم «التفوّي»^(١٢). يفهم من بعض النصوص الدينية أن التفوّي تمثّلـ من وجهة نظر الدينـ أمـ القيم^(١٣) ، إلاـ أن التفوّي في ما نحن فيه لا تعني الخوف من «إله الفقه»، وإنما تعنيـ ١ـ الرجوع إلى «إله الأخلاق» في مقام اتخاذ القرار والتشاور معه بشأن الحُسْنـ والقبحـ أو الصواب والخطأ في العملـ.

٢ـ الاتباع العملي لرأي وحكم هذا الإلهـ

إن التفوّي فضيلة عقلانية ومعرفيةـ قبلـ أن تكون فضيلة أخلاقيةـ ولها تأثيرـ فيـ إدراكـ التكليفـ ومعرفتهـ. وبعبارةـ أخرىـ: إنـ للتفوّيـ، مثلـ سائرـ الفضائلـ الأخلاقيةـ، ناحيةـ معرفيةـ^(١٤)ـ، وناحيةـ تحفيزيةـ^(١٥)ـ وعمليةـ^(١٦)ـ، أيـ إنـ صفةـ التفوّيـ منـ جهةـ تؤديـ بالمتقىـ إلىـ أنـ يرىـ فيـ مقامـ النظرـ أشياءـ لاـ يستطيعـ الآخرونـ رؤيتهاـ، ومنـ جهةـ أخرىـ تؤديـ بهـ إلىـ العملـ علىـ طبقـ تلكـ الرؤويةـ علىـ المستوىـ العمليـ^(١٧)ـ.

وعلىـ هذاـ الأساسـ فإنـ التفوّيـ فيـ مقامـ العملـ عبارةـ عنـ تنظيمـ السلوكـ علىـ طبقـ إرادةـ إلهـ الأخلاقـ، أوـ الشاهدـ المثالـيـ، وتقديمـ إرادـتـهـ علىـ إرادـتناـ، وعلىـ إرادةـ الآخـرينـ. وأماـ التفوّيـ فيـ مقامـ النـظرـ فهيـ عبـارةـ عنـ الجـهدـ المـقـرـونـ بالـصـدقـ والـجـديـةـ فيـ الكـشـفـ عنـ إرـادـةـ إـلهـ الأخـلاقـ، والـرجـوعـ لـهـ بـوصـفـهـ شـاهـداـ مـثالـاـ.

٥ـ تقديمـ النـماذـجـ الأـخـلاـقـيةـ

إنـ منـ الأسـاليـبـ المؤـثـرةـ فيـ التعليمـ والـترـبيـةـ الأـخـلاـقـيةـ التعـريفـ بالأـمـثلـةـ والنـماذـجـ الأـخـلاـقـيةـ المـنـاسـبةـ. ويمـكـنـ اعتـبارـ هـذاـ الأـسـلـوبـ واحدـاـ منـ الأـدـواتـ الـديـنـيـةـ الـبارـزةـ فيـ دائـرةـ الأـخـلاقـ. إنـ النـصـوصـ الـديـنـيـةـ مشـحـونةـ وزـاخـرـةـ بـقصـصـ وـسـيـرـ الأـشـخاصـ الـذـينـ يـمـثـلـونـ نـموـذـجاـ أـخـلاـقيـاـ بنـحـوـ منـ الـأـنـحـاءـ. وإنـ واحدـاـ منـ الأـدـوارـ الرـئـيسـةـ لـلـأـنبـيـاءـ والـأـولـيـاءـ هوـ رـسـمـ هـذاـ النـموـذـجـ الأـخـلاـقـيـ منـ خـلـالـ أـفـعـالـهـ وـأـقوـالـهـ^(١٨)ـ. إنـ مـهمـةـ الـأـنبـيـاءـ والـأـولـيـاءـ لاـ تـحـصـرـ بـتـعـلـيمـ الـقـيـمـ وـالـفـضـائـلـ الأـخـلاـقـيةـ عـلـىـ المـسـطـوـيـ النـظـريـ فـقـطـ، فـقـدـ كـانـ هـؤـلـاءـ، بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ مـارـسـةـ تـعـلـيمـ الـفـضـائـلـ الأـخـلاـقـيةـ عـلـىـ المـسـطـوـيـ النـظـريـ، يـجـسـدـونـ هـذـهـ الـفـضـائـلـ فيـ وجـودـهـمـ وـسـلـوكـهـمـ الـعـملـيـ أـيـضاـ.

٦. النّظام الأخلاقي لعالم الوجود

إن النّظام الأخلاقي في العالم يُعدّ من مفاهيم الدين الجوهرية التي تلعب دوراً مؤثراً في اتصاف المؤمن بالأخلاق، وبقائه على الاتصال بهذه الصفة. إن عالم الوجود بالإضافة إلى النّظم الطبيعي والعلمي يشتمل على نّظم أخلاقي أيضاً، وإن الفرد يعبر عن هواجسه تجاه الأعمال الصالحة والطالحة، وتصدر عنه ردود أفعال متناسبة في مقابل الأفعال والسلوكيات الجيدة والسيئة. إن التفسير الأخلاقي للواقع والظواهر المادية والطبيعية يُشكّل أحد أهم المفردات الغالبة في النصوص الدينية، وإن هذه المفردة الدينية الهامة تمثل الجواب المباشر الواضح عن السؤال القائل: «لماذا يجب التخلّي بالأخلاق؟». إن العالم مليء بمتوسطي الذكاء، وإن أخلاق هذا الصنف من الناس تقوم على النّزعة الأنوية. إن أغلب الناس ينظامون سلوكهم على أساس العقل الأنوي والأنياني والعقلانية الاقتصادية، وإن تمسّكهم بالأخلاق والقيم الأخلاقية رهن بمقدار ما يعود عليهم هذا التمسّك بالمنافع.

في خضمّ هذه الأوضاع والأحوال إذا اعتقد شخصاً بأن العالم الذي يعيش فيه يُعتبر من الناحية الأخلاقية أعمى وأبكم، وأنه يتلزم الحياد واللامبالاة، حيث يدار على أساس القوانين الطبيعية والعلمية، دون أن يكون للمفاهيم الأخلاقية أي دور في مسار أحداث وظواهر هذا العالم، فإن دوافعه إلى التمسّك بالأخلاق ستكون بطبعية الحال. أضعف من الدوافع التي يمتلكها الفرد المؤمن بوجود النّظم الأخلاقي في هذا العالم. نعم إذا كان الشعور بالمسؤولية وحب الآخر أو العقل والوجدان الأخلاقي لدى الفرد كافياً وقوياً لن يكون للاعتقاد وعدم الاعتقاد بالنّظام الأخلاقي للعالم تأثير في سلوكه، وفي تمسّكه بالقيم الأخلاقية^(١٩).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي يقدم جواباً مختلفاً عن السؤال القائل: «لماذا يجب التخلّي بالأخلاق؟»، ففي مثل هذه الحالة لا يكون للاعتقاد وعدم الاعتقاد بالنّظام الأخلاقي للعالم تأثير في سلوكه أيضاً.

فعلى سبيل المثال: إن الذين يرون أن منشأ الأخلاق هو العقد الاجتماعي يعتقدون بأن التمسّك بالأخلاق يضمن المصالح والمنافع الشخصية للأفراد بشكلٍ

أفضل. إلا أن هذه النظرية لا تحتوي على حل مقنع لـ «مفارقة التطفل»^(٢٠). وعلى أي حال فإن القول بأن النظم الأخلاقي في العالم يعتبر في المجتمعات الدينية . في الحد الأدنى . واحداً من الدوافع التي تحث المؤمنين على مراعاة القيم الأخلاقية قول مقبول ومنطقي^(٢١).

٧. معرفة الإنسان الدينية —

تلعب التعاليم الدينية دوراً هاماً في ما يتعلق بروح ونفس الإنسان على المستوى الأخلاقي. وإن من أهم هذه التعاليم ما يلي:

١. خلود الروح.
٢. الفصل بين الأنماط العلوية والأنماط السفلية، أو النفس اللوامة والنفس الأمارة.
٣. كرامة النفس.
٤. جهاد النفس.
٥. اتحاد نفوس الناس.

إن للاعتقاد بخلود النفس والروح، وعدم محدودية حياة الإنسان واقتصرارها على هذه الدنيا ، نتائج وتداعيات أخرى على العمل لشخص الفاعل؛ إذ سيدخله ذلك في حساباته العقلانية، وسوف يساعده ذلك على تخلصه ، وعلى بقائه على التحلّي بالأخلاق.

ومن ناحية أخرى فإن المعرفة الإنسانية الدينية تعلم الإنسان أنه يمتلك ذاتين ونفسين؛ نفس تدفعه إلى فعل السيئات^(٢٢) ، وهي التي تمثل أعدى أعداء الإنسان^(٢٣) ، وبعد جهادها هو الجهاد الأكبر^(٢٤) ، ويعتبر من أهم الفرائض الدينية؛ ونفس تبلغ في جملة قدرها وعظميّة قيمتها بحيث يُقسم الله بها^(٢٥) ، وهي التي يُلهمها الله صالح الأمور وطالحها^(٢٦) ، وهي التي تلعب دور الحسيب والقاضي والرفيق والحاكم على الإنسان في يوم القيمة^(٢٧).

ومضافاً إلى ذلك فإن النصوص الدينية تصف «كرامة النفس» بأنها أم القيم أو مصدر الفضائل الأخلاقية^(٢٨) ، وتصف «الشعور بالحقاره» بأنه مصدر الرذائل

الأخلاقية^(١٩). وبذلك فإن هذه النصوص تضع بين أيدينا طریقاً يمثل العلاج الجذري للمفاسد والآفات الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن الذي تم التأكيد عليه في النصوص الدينية يرتبط بشكل رئيس بكرامة نفس شخص الفاعل. وإن الدرس الذي تقدمه هذه النصوص للمتدينين هو أن الشعور بكرامة النفس يردع الإنسان عن ارتكاب القبائح والموبقات. وإن هذه الكراهة تمثل في الحقيقة محور الأخلاق الفردية.

ولكن يمكن اعتبار كرامة النفس محور الأخلاق الاجتماعية أيضاً.

إن كرامة النفس المنشودة في الأخلاق الاجتماعية ليست هي كرامة شخص الفاعل، بل هي كرامة الآخرين الذين يتأنرون نحو من الأنجاء بسلوك الفاعل. ويفيدو أن الكراهة التي يتحدث عنها (كانت) هي هذه الكراهة؛ حيث يرى أن الاعتقاد والاهتمام بكرامة سائر الأفراد يردع الإنسان عن إساءة استغلالهم، أو الاستفادة منهم ك مجرد وسائل وأدوات^(٢٠).

ومن التعاليم الهامة للدين في حقل المعرفة الإنسانية اتحاد أنفس البشر. فمن وجهة نظر الدين يعتبر الناس أعضاء جسد واحد، وتحليات جوهر واحد، وهو أبناء لأب واحد وأم واحدة، وخلفاء لإله واحد، وهو متساوون بأجمعهم في الإنسانية^(٢١). لو ترسّخ هذا الاعتقاد في ضمير الشخص فإنه سوف لا يبحث عن مصلحته في إلحاق الضرر بالآخرين، وسوف يستخدم في الوصول إلى تحقيق السعادة والرفاه لنفسه وللآخرين معياراً وميزاناً واحداً.

ـ دور العبادات الدينية في أخلاق المؤمنين ـ

تقوم فلسفة العبادات الدينية على تنمية البعد الأخلاقي من وجود الإنسان، فإن جميع العبادات تعمل بشكلٍ آخر في خدمة تخلق الإنسان بالأخلاق، وتمسّكه بهذا التخلق^(٢٢). إن العبادة ليست سوى إظهار الخضوع والخشوع والعبودية بين يدي الله، وحيث إن الله يمثل تجسيداً لفضائل الأخلاقية فإن عبادته تعني الشاء على هذه الفضائل. إن للمفاسد والرذائل الأخلاقية جذوراً في الاستكبار والشعور بالعظمة والترجسية والأنا واتباع الأهواء النفسية والاستجابة لرغبات النفس الأمارة، وإن عبادة

الله تمثل علاجاً لجميع هذه الأمراض النفسية. وبطبيعة الحال فإن صفات الله لا تختزل في الصفات الأخلاقية، بل هي تنقسم إلى قسمين: «الصفات الأخلاقية»، و«الصفات الكلامية». ولكن الله لا يتصف بما ينافي الأخلاق.

كما أن صفات الله الأخلاقية مقدمة على سائر صفاتة الأخرى.

كما أن التقرب من الله رهن بتنمية الشخص للصفات الأخلاقية في نفسه بشكل كامل.

وعلاوة على ذلك فإن الله . على ما سيأتي . شاهدٌ مثالي، وإن الخضوع والخشوع في حضرته إنما هو في الحقيقة خضوع وخشوع في حضرة الشاهد المثالي، وهو يعني الرضوخ والانصياع لحكم الشاهد المثالي. إن جوهر العبادة عبارة عن أن الإنسان يلقن نفسه بأنه «ليس إلهًا، وإنما هو مجرد عبد». وليس هناك من شك في أن هذا الأمر إذا ترسّخ في عمق وجدان الإنسان إلى حد التجلُّ فإنه سيترك تأثيراً عميقاً، سواء في تشخيص التكليف الأخلاقي أو في العمل على طبق ذلك التكليف. إن العبادات والرياضيات الدينية تؤدي إلى تقرب الإنسان من الله، وإن التقرب من الله لا يعود كونه تقريراً من الشاهد المثالي، ورؤيه ما يراه، وسماع ما يسمعه^(٣٢).

٩. الدين والتعليم والتربية الأخلاقية

هناك كم كبير من النصوص الدينية يختص بال تعاليم الأخلاقية. وإن جانبًا من هذه التعاليم ورد على شكل حكمٍ من قبل الله تعالى وحيناً إلى أنبيائه؛ والجانب الآخر هو حصيلة تجارب الأنبياء والأولياء وتأملاتهم ومشاهداتهم على المستوى الشخصي. وينبغي الالتفات إلى بعض المسائل في ما يتعلّق بهذه التعاليم:

أولاً: إن التعاليم الأخلاقية للدين هي من نوع الوعظ والتذكير، وليس من نوع التعليمات العلمية والفلسفية. وقد تم بيان هذه المواقف غالباً في إطار القصص وأخبار الأمم الماضية وعاقبة المجتمعات الصالحة والمفسدة. إن المواقف والتعاليم الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية ترشد الناس إلى حكم عقلهم ووجدهم، ولذلك فإنها غالباً ما تقترب بالأدلة، وعلى أي حال فإن هذه التعاليم ليست «مولوية»،

ولا «تعبدية»، بل هي «إرشادية، وإن الحكم النهائي بصحتها أو سقمها، وكيفية ولزوم اتباعها، والقدرة على تعميمها وتطبيقها على المصاديق الجديدة، متروك إلى العقل والوجودان الأخلاقي لدى الإنسان. إن التعاليم الأخلاقية الدينية في الأغلب تردد في سياق بيان النموذج الذي ينبغي التأسي به؛ من أجل إيقاظ الحسّ والوجودان الأخلاقي لدى الإنسان، وخلق الهواجس الأخلاقية في وجوده.

إن هذه التعاليم تتعارض في بعض الموارد فيما بينها؛ وفي بعض الموارد تعمل على التشوش الثقافي. وعلى أي حال فإننا للاستفادة منها وتطبيقها على الأوضاع الراهنة بحاجة إلى رفع التعارض القائم بينها، وإلى الاهتمام بتفسيرها ثقافياً. ولا يمكن ذلك إلا من خلال الرجوع إلى فلسفة الأخلاق، وامتلاك نظرية عقلانية منقحة ومقنعة في مجال الأخلاق. إن التعاليم الأخلاقية المتوفّرة في النصوص الدينية لا يمكن الاستفادة منها وتوظيفها إلا إذا تم:

١. رفع التعارض القائم بينها.

٢. رفع التعارض بينها وبين المشاهدات الأخلاقية.

٢. رفع التعارض بينها وبين المعتقدات الدينية والفلسفية والعرفانية والعلمية^(٤). ثانياً: إن رسالة الأنبياء في باب الأخلاق عبارة عن تربية وتزكية نفوس الناس. وإن هذه الرسالة تذهب إلى أبعد من مجرد التعليم. إن الاتّباع العملي للقيم الأخلاقية، مضافاً إلى اكتساب المعرفة الأخلاقية، والقدرة على إصدار الأحكام المبررة والمقنعة بشأن الموضوعات الأخلاقية، بحاجة إلى مقدمات أخرى أيضاً. وإن من هذه المقدمات معرفة مراحل السير والسلوك، والطرق العملية لمكافحة الرذائل الأخلاقية؛ والمقدمة الأخرى بيان الأمثلة والنماذج الناجحة في المجال الأخلاقي؛ بغية التأسي والاقتداء بها. إن هاتين المقدمتين يتم توفيرهما من طريق الدين وإرسال الأنبياء واصطفاء الأنمة وحضورهم بين الناس. وإن من المؤشرات والأدلة الهامة على النبوة والإمامية هو تمسّك من يدعى النبوة والإمامية بالقيم الأخلاقية^(٥).

رُوي عن النبي الأكرم<ص> أنه قال: «إنما يُبعث لأنتم مكارم الأخلاق»^(٦). والتميم يعني البلوغ بالعمل أو المشروع إلى الغاية، والوصول به إلى نتائجه المطلوبة.

وعليه فإن الهدف من إرسال النبي لم يقتصر على مجرد بيان القيم الأخلاقية، وإنما هو تحقيق هذه القيم الأخلاقية، من طريق توفير الأرضية المناسبة، ورفع جميع العقبات والموانع. إن هذا الحديث الشريف يثبت أن الأخلاق ليست مستقلةً عن الدين ومقدمة عليه فحسب، بل هي أهم من الدين أيضاً؛ لأن الأخلاق تمثل الهدف والغاية، بينما الدين مجرد وسيلة وأداة موصولة إلى الأخلاق.

وإن هذه الحقيقة تستبطن بدورها أمرين آخرين:

الأول: إن الأفراد والمجتمعات المختلفة إنما تكون متدينةً بمقدار تمسكها والتزامها بالقيم الأخلاقية، والثبات عليها. وإن الفرد أو المجتمع الذي ينتهك القيم الأخلاقية باسم الدين لا يمكن أن يكون متديناً في الأساس. وإن قرب الفرد أو المجتمع من القيم الأخلاقية هو الذي يحدد قرينه من الله، فكلما كان الفرد أقرب إلى القيم الأخلاقية كان أقرب من الله؛ لأنه يكون قد عمل على تطبيق رسالة النبي في المجتمع أكثر من غيره. إن الملاك والمعيار في التدين هي الأخلاق، وليس الهوية الشخصية، أو كثرة الصلاة والصيام^(٣٧).

الثاني: لو أن قراءةً أو فهماً خاصاً للدين أدى بالفرد أو المجتمع الديني إلى الابتعاد عن الأخلاق فإن بطلان هذه الفهم سيكون واضحاً وضوح الشمس في رابعة النهار، أي إنه لكي ثبت بطلان قراءة أو فهم خاص للدين يكفي أن ثبت أن هذه القراءة تبعد الفرد أو المجتمع الديني عن الأخلاق؛ وذلك لأنها تعارض الهدف منبعثة النبي الذي هو عبارة عن تحقيق وتطبيق القيم الأخلاقية وتجمسيتها على أرض الواقع. إن القراءة الدينية التي تبعد الفرد عن الأخلاق، وإن الفهم الديني الذي يؤدي بالإنسان إلى انتهاك عقله، وسحق وجدانه الأخلاقي، وتجاهل القيم الأخلاقية، ليس ديناً، بل هو دكان لبيع الأفيفون.

١٠. الله بوصفه شاهداً مثالياً

إن أهم مقدمة الدين إلى الأخلاق يكمن في وفائه بتنمية الحسن والشعور الأخلاقي لدى الإنسان؛ فإن التعاليم الدينية في حقل الصفات الإلهية، وكذلك التقرب

إليه من خلال العبادة وأداء الطاعة، يُنمّي الحسّ الأخلاقي لدى الإنسان، ويُجذّر معرفته ورؤيته الأخلاقية. إن الأحكام الأخلاقية إنما هي . في الواقع الأمر . الأحكام الصادرة عن الشاهد المثالي. ومن أهمّ خصائص الشاهد المثالي ما يلي:

١. مطلّع بالمقدار الكافي^(١) ، بمعنى أنه على دراية بالواقع المرتبة بنحوٍ ما، والتي يكون لها دخل في الحكم الأخلاقي.

٢. يتمتّع بالتجربة والبصيرة الأخلاقية والحكمة العملية.

٣. يتحلّى بالإنصاف والحياد، بمعنى أن مصالحه الشخصية لا تؤثّر في أحكامه.

٤. يتّصف بالرحمة والعطف، ويتمتّع بالخير لآخرين.

٥. يتّصف بالصدق والأمانة، وعدم الكذب والاحتيال.

إن الحكم الذي يصدره الموجود المتّصف بهذه الصفات والخصائص يُعتبر من الناحية الأخلاقية حكم الأخلاق. وإن الصورة التي يقدمها الدين عن الله، ويرسمها في ذهننا، تتّصف بالحدّ الأعلى من هذه الخصائص. وعليه فإن الله شاهدٌ مثالي، ولا بدّ من الرجوع إليه لمعرفة الحكم الأخلاقي. إن الشاهد المثالي يمثّل «جهة» أو «منزلة» أو «مقاماً»، وإن الذي يتمتّع بصلاحية إصدار الأحكام الأخلاقية هو الذي يتمتّع بخصائص الشاهد المثالي، وينظر إلى الموضوع من الزاوية الأخلاقية، بمعنى أن الشرط في كون الحكم الأخلاقي مبرراً ومقنعاً هو أن يصدر عن مثل هذا المقام، ومن مثل هذه الجهة. ولذلك فإن الشاهد المثالي ليس هو الله فقط، بل يمكن لجميع أفراد البشر . الصالح منهم والطالع، والمؤمن والكافر . أن يقفوا يوم القيمة في موقف الشاهد المثالي، وأن يصدروا أحكامهم على أعمالهم وتصرفاتهم بأنفسهم، وتكون أحكامهم مقبولةً من قبل الله؛ لأن هذه الأحكام ستكون متساوية لأحكام الله^(٢). وفي هذه الدنيا يختلف الناس من حيث الدرجات، تبعاً لاختلافهم في البعد والقرب من الشاهد المثالي. ويعتبر الأنبياء والأئمّة في مرتبة القديسين، وهم الأقرب من بين سائر الناس إلى الشاهد المثالي، ولذلك فإن الحكم الذي يُصدرونه من الزاوية الأخلاقية يعتبر مبرراً ومقناً ومحبباً.

وعلى أي حال حيث إن الله شاهد مثالي فإن المرء عندما يقترب منه يكون قريباً من الشاهد المثالي. وإن هذا القرب يؤدي به إلى الاستفادة الأكبر من صفات وخصائص الشاهد المثالي. إن الحكم الأخلاقي هو الحكم الذي يصدره الشاهد المثالي من الزاوية الأخلاقية، وإن القرب من الشاهد المثالي يؤدي بالفرد إلى تكوين فراءة وفهم أفضل وأعمق للأحكام الأخلاقية. وإن العبادة الموجدة لله تحرر الإنسان من شرور الأوثان الباطنية والخارجية، والوئن لا يعدو أن يكون هو الشخص أو الشيء الذي يفرض إرادته وهيمنته على الإنسان من داخله أو من خارجه، ويدعوه إلى انتهاء القيم الأخلاقية، ونقض أحكام الشاهد المثالي، وبعبارة أفضل: إن الإنسان يصاب بالخلل في الفهم والبصيرة الأخلاقية، فيُضله الوئن، ويُزّين له سوء عمله، ويحسن له شرور أفعاله، ويدفعه إلى التضحية بالحق والحقيقة على مذبح المصالح والمنافع الشخصية. إن الجهة السلبية من التوحيد تعني نفي الطاعة لغير الله، وهو المفهوم الذي يتجلّي في عبارة «لا إله»، وهي الجهة التي توازي في أهميتها الناحية الإثباتية فيها، وهي عبادة الله وإطاعته، المتمثلة بعبارة: «إلا الله». ومن خلال سلب عبادة غير الله يتحرّر الإنسان من الحدود والقيود التي تحول دون بصيرته ورؤيته الأخلاقية، ومن خلال القرب من الله تغدو أحكامه أكثر أخلاقية.

ولكنّ تحقق هذا الأمر المطلوب والنشود يتوقف . بطبيعة الحال . على شرطٍ هام ، وهو أن يكون الإله المشرع تابعاً للقيم الأخلاقية. إن عبادة هذا الإله تجعل العابد منحازاً إلى المشهد الأخلاقي ، وأن يزدهر شعوره الأخلاقي ، ويتحلّى بالبصيرة والمعرفة الأخلاقية. وأما إذا كان معبود الإنسان إليها مُستبدّاً ومنتقماً وقاسياً وغضوباً ، بحيث يحقّ له نقض القيم الأخلاقية ، فإن عبادته ستعطي نتائج معكوسه ، بمعنى أنها لن تؤدي إلى عدم ازدهار الشعور أو الوجدان الأخلاقي عنده فحسب ، ولن تبعده عن القرب من الشاهد المثالي فحسب ، بل ستؤدي أيضاً إلى قتل وجданه الأخلاقي ، وثعمي شعوره الأخلاقي ، وتحرفه عن مساره ، وتحوّله إلى أخطر الحيوانات افتراساً ودموية على وجه البساطة؛ إذ سيغدو حيواناً كاسراً يرتكب أبشع الفظائع والجرائم باسم الله ، وبقصد التقرب منه ، وبنية تطبيق أحكامه وأوامره . عليه فإن مجرد عبادة الله

لا تكفي للاتصال بالصفات الأخلاقية والثبات عليها، بل لا بد من النظر إلى ماهية الإله الذي يعبده الشخص أيضاً. فإن إله الأصولي المتطرف أصولي متطرف أيضاً، وإن إله المستبد مستبد أيضاً.

ومن جهة أخرى فإن الدين عندما يعلمنا أننا في بقعة ضوء الله ورؤيته، وأن الله مشرف على أعمالنا وشاهد علينا، وأنه سيحاسبنا على ما يصدر عننا، فإن ذلك يجب أن لا يفهم بأن الله يترصدنا، ويتسقط أعمالنا الحسنة والسيئة، وأنه يسجلها علينا ليؤخذنا أو يكافئنا عليها فقط، بل إن المعنى الأهم والأعمق لذلك هو أن على الإنسان؛ لكي يتعرف على الحسن والقبيح من الأفعال، أن يراجع الله، وأن يطلب منه الدليل على تبرير العمل. إن حاجة الإنسان إلى الهدایة الأخلاقية للشاهد المثالي تسبق العمل، وتكون مقارنة للحظة اتخاذ القرار و المباشرة العمل، أكثر من حاجته إليها بعد الفراغ من العمل لخراب البصرة^(٤٠). وعليه إذا كان الدين يأمر الإنسان بأن يعمل على تحصيل مرضاعة الله في جميع الأفعال والأعمال فإن ذلك يعني أن الإنسان مكلف من الناحية الدينية بالرجوع إلى الله بوصفه شاهداً مثالياً قبل أن يقدم على ممارسة أي عمل، ويلاحظ ما هو حكمه الأخلاقي بشأن ذلك العمل. وإن معنى الحديث القائل: «تخلّقوا بأخلاق الله»^(٤١)، وما جاء في القرآن: «اهنئنا الصراط المستقيم» (الحمد: ٦)، ليس شيئاً غير هذا المعنى.

إلا أن الرجوع إلى الله لتشخيص الحكم والواجب الأخلاقي - بطبيعة الحال - لا يعني الرجوع إلى الفقه؛ لأن إله الأخلاق هو غير إله الفقه. وإن الرجوع إلى إله الأخلاق يتم من خلال العقل، والوجدان الأخلاقي يمثل صوت الله وصدى حكمه في صنع الضمير الإنساني. إن العقل على حد تعبير بعض الروايات هو «الحجّة الباطنية»، وإن حكم الله الأخلاقي يتم إبلاغه إلى الإنسان عبر هذا النبي الباطني^(٤٢). ولو أن الإنسان لم يستجب لنداء هذا النبي الكامن في باطنـه، ولم يلُبْ دعوته، فإن الأنبياء الظاهريـين لن يجدوه نفعاً، بمعنى أنه إما أن يتـجاهـلـ أقوـالـهـ وـتـعـالـيمـهـ، أو أنه لن يفهمـهاـ بالـشـكـلـ الصـحـيـحـ، وـعـلـيـهـ سـيـحـصـلـ منـ خـلـالـ اـتـبـاعـهـ لـلـأـنـبـيـاءـ الـظـاهـرـيـينـ عـلـىـ نـتـائـجـ مـعـكـوسـةـ^(٤٣).

علينا الاستماع إلى الحكم الأخلاقي من خلال صوت العقل والوجدان، لا من طريق الفقه والنصوص الفقهية. إن الأحكام الفقهية هي في حقيقتها إجابات على أسئلة تتعلق بالأحكام الشرعية، والحكم الشرعي هو غير الحكم الأخلاقي؛ لاختلاف المشهد الأخلاقي عن المشهد الفقهي. إن الأحكام الفقهية تتبنى عن إرادة الإله المشرع، في حين أن الأحكام الأخلاقية مقدمة على إرادة الإله المشرع، وإن إرادة الإله المشرع تابعة لها، وليس العكس^(٤٤).

والحقيقة أن من أهم نقاط ضعف الفقه التقليدي الراهن نقطتين؛ إذ في هذا

الفقه:

١. تقطع صلة وصف الله بالشرعية عن بعض صفاته الأخرى، من قبيل: صفة العدالة، والحكمة، حيث تستند شارعيته إلى مالكيته وحالقيته وعلمه للغيب فحسب، في حين أن هذا الفهم عن الله تعالى يجعل بالإمكان تبرير نسبة كل فعل غير أخلاقي أو مناقض للأخلاق إلى الله تعالى من الناحية الشرعية.

٢. تحفظ «الحكمة العملية» إلى مستوى «التفكير المصلحي»، ويتم استبدال «الإله الحكيم» بـ«الإله المصلحي». ولذلك فإن الحق في هذا الإطار يكون تابعاً للمصلحة، وبشكلاً من انتزاع التكاليف من الحقوق سوف تتزعز من المصالح والمفاسد. وعلى أي حال إذا كان الهدف من الدين والتدين التقرب من الله المتصف بالصفات والمؤهلات الالزمة والضرورية لإصدار الأحكام الأخلاقية وجب أن تكون إحدى أهم ثمار التدين هي زيادة النسب الأخلاقية لدى الإنسان على مر الأيام، ويكتسب صلاحية أكبر لإدراك وإصدار الحكم الأخلاقي، وتغدو بصيرته الأخلاقية أقوى يوماً بعد يوم، ويُصبح حكمه أكثر أخلاقية. وهذا يُعد إحدى أهم الخدمات التي يقدمها الدين في حقل الأخلاق، ولنuspفَّ الطرف عن أن تدين الذين لا يمتلكون فهماً صحيحاً سيؤدي بهم إلى البُعد عن الله تعالى، وتبعاً لذلك سوف يفقدون القدرة على إدراك وإصدار الحكم الأخلاقي^(٤٥).

١١. ضبط وتعديل النزعة الأنانية

إن من أهم الأشياء الأخرى، وأكثرها تأثيراً في حقل الأخلاق، السيطرة على

النزعـة الأنـوـية^(٤٧) والأـنـانـيـة^(٤٨) وتعديلـها. تـعـدـ النـزـعـة الأنـوـية والأـنـانـيـة من آفـات الأخـلـاقـ، ولـرـيـماـ كـانـتـ من أـهـمـ المـوـانـعـ أـمـامـ التـمـسـكـ بـالـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ. إنـ قـيـمـ الـأـخـلـاقـ الـجـمـعـيـةـ هيـ قـيـمـ إـيـثـارـيـةـ^(٤٩)، حيثـ إـنـهـاـ تـعـمـلـ عـلـىـ حـفـظـ قـيـمـ وـحـقـوقـ وـمـصـالـحـ الـآـخـرـينـ، وـتـشـتـمـلـ عـلـىـ الإـيـثـارـ وـالـتـضـحـيـةـ، أوـ فيـ الحـدـ الأـدـنـيـ غـضـنـ الـطـرـفـ عـنـ الـمـصـالـحـ الشـخـصـيـةـ العـابـرـةـ.

وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ فـإـنـ النـزـعـةـ الأنـوـيةـ وـالـأـنـانـيـةـ مـنـ الـدـوـافـعـ الـمـتـأـصـلـةـ فيـ وجـودـ الـإـنـسـانـ. ويـنـدـهـبـ بـعـضـ عـلـمـاءـ النـفـسـ الـأـخـلـاقـيـ لـلـاعـتـقـادـ بـأنـ حـبـ الـذـاتـ وـصـيـانـةـ الـذـاتـ مـنـ التـجـدـرـ وـالـعـقـمـ فيـ وجـودـ الـإـنـسـانـ بـحـيثـ «يـوـجـدـ تـحـتـ كـلـ إـيـثـارـ استـئـثارـ». وـبـطـبـيـعـةـ الـحـالـ هـنـاكـ مـنـ عـلـمـاءـ النـفـسـ وـفـلـاسـفـةـ الـأـخـلـاقـ مـنـ يـعـقـدـ بـأنـ الـإـنـسـانـ يـتـصـفـ أـيـضاـ بـالـنـزـعـةـ إـيـثـارـيـةـ وـحـبـ الـآـخـرـينـ، وـإـنـ هـذـهـ الـدـوـافـعـ هـيـ فيـ الحـدـ الأـدـنـيـ مـتـجـدـرـةـ وـقـوـيـةـ فيـ وجـودـنـاـ بـمـقـدـارـ مـاـ لـلـدـوـافـعـ الأنـوـيةـ وـالـأـنـانـيـةـ مـنـ الـقـوـةـ وـالـتـجـدـرـ.

إـنـ النـزـعـةـ الأنـوـيةـ وـالـأـنـانـيـةـ لـاـ تـحـولـ دونـ إـدـراكـ وـتـشـخـصـ الـمـرـءـ لـوـظـائـفـهـ وـمـسـؤـليـاتـهـ الـأـخـلـاقـيـةـ تـجـاهـ الـآـخـرـينـ فيـ مـقـامـ الـعـمـلـ بـالـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ فـحـسـبـ، بلـ إـنـهـاـ تـحـولـ دونـ ذـلـكـ حتـىـ فيـ مـقـامـ الـعـلـمـ بـهـذـهـ الـقـيـمـ أـيـضاـ. كـمـاـ أـنـ النـزـعـةـ الأنـوـيةـ تـظـهـرـ أـحـيـاناـ عـلـىـ شـكـلـ نـظـرـيـةـ فيـ حـقـلـ الـعـقـلـانـيـةـ الـعـمـلـيـةـ أـيـضاـ. إـنـ الـقـائـلـينـ بـهـذـهـ النـظـرـيـةـ يـعـقـدـونـ بـأنـ الـعـقـلـ الـعـمـلـيـ يـرـيدـ مـنـاـ أـنـ نـسـعـىـ عـلـىـ الدـوـامـ إـلـىـ تـحـصـيلـ مـصـالـحـنـاـ الـشـخـصـيـةـ. مـنـ هـنـاـ فـإـنـ التـمـسـكـ بـالـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيـلـ يـبـرـرـ هـذـاـ الـأـمـرـ مـنـ النـاحـيـةـ الـعـقـلـانـيـةـ، وـيـجـعـلـ السـؤـالـ الـقـائـلـ: «لـمـاـ يـجـبـ عـلـيـنـاـ الـاتـصـافـ بـالـأـخـلـاقـ؟» سـؤـالـاـ مـعـقـولاـ^(٥٠).

مـنـ هـنـاـ يـسـعـىـ بـعـضـ فـلـاسـفـةـ الـأـخـلـاقـ إـلـىـ القـوـلـ بـأنـ مـرـاعـاـتـ الـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ تـعـودـ بـالـمـصـلـحةـ الـشـخـصـيـةـ لـلـفـاعـلـ عـلـىـ المـدىـ الـبـعـيدـ، وـلـذـلـكـ إـنـ الـأـخـلـاقـ تـسـجـمـ مـعـ الـعـقـلـانـيـةـ الـمـصـلـحـيـةـ وـالـأـنـوـيةـ. وـهـذـاـ هوـ مـاـ يـقـومـ عـلـيـهـ المـذـهـبـ الـتـعـاـقـدـيـ^(٥٠) فيـ الـأـخـلـاقـ الـمـعـيـارـيـةـ.

وـتـذـهـبـ جـمـاعـةـ أـخـرـىـ مـنـ فـلـاسـفـةـ الـأـخـلـاقـ . مـمـنـ هـمـ فيـ الغـالـبـ مـنـ أـتـبـاعـ (ـكـانـتـ). إـلـىـ الـاعـتـقـادـ بـأنـ الـقـيـمـ الـأـخـلـاقـيـةـ فيـ حـدـ ذـاتـهـ جـزـءـ مـنـ مـعـايـرـ وـمـلاـكـاتـ

العقل العملي، وتكون عند التعارض مع المعايير الأخرى مقدمة عليها. وبالتالي فإن فلاسفة من أمثال (سيتشويك) يذهبون إلى دعاء الشائنة الفلسفية^(٥١) في ما يتعلق بالعقل العملي، وتكافؤ أحكام العقل الأنوي والمصلحي، والعقل الأخلاقي والإيثاري. وعلى أي حال مما لا شك فيه أن «العقل الأخلاقي» لدى أكثر الناس ليس بالقوة التي يمكن للإنسان أن يلجأ إليها لمقاومة مطالبات «العقل الأنوي»، أو الأهواء والرغبات الأنانية والنفسية، وأن مجرد معرفة القيم والمعايير الأخلاقية والاعتقاد بها لا يكفي لتحريكه نحو العمل. ولذلك فإن التمسك بالقيم الأخلاقية والقيام بالوظائف والمسؤوليات الأخلاقية عند أغلب الناس رهن بدوافع غير إلزامية، ومن النادر جداً أن يكون هناك أنساً يتبعون الضرورات والمحظورات الأخلاقية بداعي «الشعور بالمسؤولية»، والاعتبار بنتائج العمل.

من هنا يمكن للدين أن يلعب دوراً هاماً في تمسك الناس بالقيم الأخلاقية. إن التعاليم الدينية تعمل لحل هذه المشكلة ضمن أربع مراحل في الحد الأدنى، أو على أربعة أشكال مختلفة على النحو التالي:

١. إن الدين بالدرجة الأولى يعلم الإنسان بأن عالم الوجود يحتوي على نظم أخلاقي، بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من النظم الطبيعي والعلمي^(٥٢). لا شك في أن الذي يؤمن بوجود النظم الأخلاقي في العالم، ويعلم أن نتيجة أفعاله الحسنة والقبيحة سوف ترتد إليه، سوف يتغاضى بسهولة عن مصالحه العابرة وقصيرة الأمد؛ لعلمه بأن الإيثار والتضحية وخدمة الناس والتمسك بالقيم الأخلاقية ورعاية حقوق الآخرين تأتي في إطار مصالحه الشخصية على المدى الطويل، وإن التزامه الأخلاقي لن يعود بأي ضرر على مصالحه الشخصية. وعليه فإن النظام الأخلاقي في العالم، الذي يمثل أحد التعاليم الرئيسية والأساسية في الأديان، يلعب دوراً هاماً في السيطرة على النزعة الأنوية، وتعديلها، وتمسك المتدينين والتزامهم العملي بالقيم الأخلاقية.

٢. إن الدين يعلم الإنسان بأن لعالم الوجود حاكماً ومديراً يعلم بكل شيء، ولا يمكن إخفاء شيء عنه أبداً. إن الله الدين مُشرف على أعمال الناس، ويراقب أفعالهم الحسنة والسيئة، وتصدر عنه ردود أفعال تجاه كلّ ما يصدر عنهم من الأفعال، وإنهم

مسؤولون أمامه، وعليهم أن يعتبروه على الدوام مراقباً لأفعالهم وأقوالهم، وأن يسعوا إلى كسب مرضاته، وأن يتجلبوا غضبه وسخطه، وأن يخسروا من انتقامه وعقوبته، وأن يرجوا فضله ورحمته. عليه فإن الإيمان والاعتقاد بالإله الذي يتحلى بهذه الصفات سيلعب دوراً هاماً في رعاية القيم الأخلاقية من قبل المؤمنين.

٢. إن الدين يسعى إلى تحويل النزعة الأنوية الضيقية والسطحية والدينوية إلى نزعة أنوية بصيرة وثاقبة وأخروية. إن التعاليم الدينية: من خلال إدخال الحياة الأخروية في حسابات الإنسان ومعادلاته، تعلمه أن ما يتحمّله من الرياضيات، وما يقوم به من الإيثار والتضحية، وما يُكافده من العنت والصعوبات والمشاق والألام والمحن والحرمان؛ بسبب التشبّث بأهداب الأخلاق والمحافظة عليها في هذه الدنيا، سيغوص له في عالم الآخرة أضعافاً من الحسنات مضاعفة، وأن عليه أن لا ينظم سلوكه وعلاقته مع الآخرين على مجرد الحسابات العابرة والوقتية والدينوية الزائلة. إن الدين هنا يعمل على توسيع أفق الإنسان، وبذلك يُحفّزه ويدعوه إلى التضحية بمصالحه الدينوية الزائلة؛ من أجل مصالحه الأخروية الباقيَة^(٥٣).

٤. إن الدين يسعى من خلال تزكية وتهذيب النفس إلى اجتناث أساس الأنانية والعجب والترجسية، وإلى إحلال «الله» محل «الأن». إن التعاليم الدينية في حقل علم النفس الأخلاقي تؤكد بشدة على النية والدافع لدى الفاعل^(٥٤). وربما أمكن القول بأن إخلاص النية في العمل يشكّل أهم القيم الدينية. إن المخلص هو الذي يريد الله لأجل الله، لا لأجل مطامعه وأهدافه الشخصية. وإن مثل هذا الشخص عند اتخاذ القرار بفعل شيء لا ينظر إلى مجرد مصلحته الخاصة، وتكتفي لتحفيزه الخصوصية والقيمة الكامنة في ذات العمل^(٥٥). إن النية الأخلاقية الخالصة إنما تحرّك الأحرار الذين تخلصوا من سلاسل وقيود التفكير بنتائج الربح والخسارة، والخوف والطمع، وأخذوا يعبدون الله؛ لأنهم وجدوه أهلاً للعبادة، وليس من أجل الفوز بالجنة أو الخلاص من النار^(٥٦).

وعلى أي حال فإن الدين من خلال تعليم الفرد مراحل السير والسلوك يرشده إلى كيفية التحرر من ربقة النفس الأمارة. التي تمثل من الناحية الدينية مصدر جميع

الشرور والآفات والمفاسد الأخلاقية .. وكيف يعمل على إحياء وإنعاش وجوداته الإنساني والأخلاقي، وكيف يعمل على تهذيب وتزكية قدرته على إصدار الأحكام الأخلاقية. وهذا شيءٌ قلماً نجده في علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق العلمانية؛ فإن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق العلمانية تتظر في الغالب إلى الأخلاق الاجتماعية، وتتحدث عن أساليب المعرفة، وتبير الحقوق والمسؤوليات الأخلاقية. إلا أنه للتغلب على الموانع الأخلاقية الداخلية والخارجية، وإذا أردنا تجاوز العقبات الماثلة في طريق الحياة الأخلاقية، فإننا على المستوى العملي سوف نحتاج إلى شيء أكثر من ذلك. إن اكتساب الفضائل الأخلاقية واجتناث الرذائل الأخلاقية من وجودنا، وكذلك تزكية وتهذيب النفس، تحتاج إلى شروط ومقدّمات وتعاليم أخرى، لا يمكن للإنسان أن يحصل عليها من غير الدين.

إن فلسفة الأخلاق الحديثة تعلّمنا كيف نعمل على احترام الكرامة الإنسانية لغير الآخرين، وأن نراعي حقوقهم، وأن ننظر إليهم بوصفهم من الغایات، لا بوصفهم وسائل وأدوات. علينا أن نعلم أننا مسؤولون حتى عن أنفسنا أيضاً، فلا تقتصر مسؤوليتنا على الآخرين فقط، فلا يحق لنا الإضرار بأنفسنا، وإلحاد الظلم بها. إن مفهوم «ظلم النفس» يعدّ واحداً من المفاهيم الدينية الهامة. إن التأكيد على الحقوق والحرّيات الفردية في المجتمعات الحديثة توسيع وتفاقم من هذا التصور الخاطئ القائل بأنه إما أن لا يوجد شيء باسم الأخلاق الفردية، أو أن قيم الأخلاق الفردية إنما تعكس الميل والأذواق والعقائد الشخصية للأفراد. وعلى أي حال فإن تقدير سلوك الأفراد في الدائرة الخاصة، وفي اختيار أسلوب الحياة، ليس عرضة للنقد والتقييم العقلاني والأخلاقي. إن الكثير من الأفراد يوسعون من دائرة التحرر من قيود الإلقاء والضغوط الخارجية، لتشمل حتى التحرر من العقل والأخلاق أيضاً.

إن الإنسان حرٌ في اختيار أسلوب حياته، بمعنى أنه لا يحق لغير الآخرين أن يفرضوا عليه نموذج الحياة المقبول عندهم، لا بمعنى عدم وجود أي معيار عقلاني لتقييم مختلف نماذج الحياة، وأن هذه النماذج متساوية ومتكافئة من الناحية الأخلاقية، ولا تنقسم إلى الحسنة والقبيحة والصائب والخاطئ. إن الإنسان في الوقت الذي يتصف

بالحرية يتصرف بالمسؤولية أيضاً. وإن مسؤوليته العقلانية والأخلاقية تقتضي منه أن يقارن بين مختلف نماذج الحياة، وأن يسعى بجدٍ وصدق للعثور على أفضل وأقرب نماذج الحياة، وأن يعمل على تنظيم حياته على أساس ذلك النموذج.

١٢. تأكيد الدين على أهمية العقل والعقلانية والأخلاق

يمكن لنا أن نعثر في القرآن الكريم على الكثير من الآيات التي تدلّ، صراحةً وتويهاً، على أهمية العقل والعقلانية بشكل عام، وعلى الخصوص العقل والعقلانية الأخلاقية. وسنكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة:

- **«وَتَرَوْدُوا فَلِئَنْ خَيْرَ الرِّزْدَاتِ التَّقْوَىٰ وَأَتَقْوُنِ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ»** (البقرة: ١٩٧).
- **«فَأَتَقْوُا اللَّهَ يَا أُولَئِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ»** (المائدة: ١٠٠).
- **«أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْإِيمَانِ وَتَسْوِنُنَّ أَنفُسَكُمْ وَأَنَّمِّلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا يَعْقِلُونَ»** (البقرة: ٤٤).

- **«وَرَبِّكُمْ آيَاتُهُ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»** (البقرة: ٧٣).
- **«كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتُهُ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»** (البقرة: ٢٤٢).
- **«وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعْبٌ وَلَهُوَ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقَوْنَ أَفَلَا يَعْقِلُونَ»** (آل عمران: ٢٢).

- **«إِنَّا أَنْزَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»** (يوسف: ٢) ^(٥٧).
- **«وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا يَعْقِلُونَ»** (يوسف: ١٠٩).
- **«وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَنَّاعَ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَزِيَّثُهَا وَمَا عَنَّ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا يَعْقِلُونَ»** (القصص: ٦٠).

- **«وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كَنَّا فِي أَصْنَابِ السَّعِيرِ»** (الملك: ١٠).
- **«وَإِذَا قَيلَ لَهُمْ أَتَيْعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَشْيَعُ مَا أَنْفَقَنَا عَلَيْهِ أَبَأْنَا أَوْ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ»** (البقرة: ١٧٠).
- **«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبَحْرُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»** (الأنفال: ٢٢).
- **«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»**.

(يونس: ١٠٠).

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ أَذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَلُ الْأَبْصَارَ وَلَكِنَّ تَعْمَلُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (الحج: ٤٦).

«إِنَّ الَّذِينَ يَنادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجَّرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (الحجرات: ٤).

وأما بشأن بعض الروايات الواردة في النصوص الروائية الشيعية في هذا الشأن

فهي :

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَّهُ، وَوَاقَرَ إِلَيْهِمْ أَبْيَاءَهُ؛ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِنْ تَقْرِيرِ فِطْرَتِهِ...؛ وَيُشَرِّعُوا لَهُمْ

دَفَائِنَ الْعُصُولِ»^(٥٨).

«...وَلَا يَعْشُ الْعَقْلُ مِنْ اسْتِئْنَاصَةٍ»^(٥٩).

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ،

ثُمَّ قَالَ: وَعِزِّي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ حَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ»^(٦٠).

«قَوْمُ الْمَرْءِ عَقْلُهُ»^(٦١).

«لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»^(٦٢).

«لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكُفْرِ إِلَّا فِلَةُ الْعَقْلِ»^(٦٣).

«الَّذِينَ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ»^(٦٤).

«دَعَامَةُ الْإِسْلَامِ الْعَقْلُ»^(٦٥).

«مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ»^(٦٦).

«فَتُؤْمِنُ الْعَاقِلُ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ»^(٦٧).

«وَلَا يَلْعَبُ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادِهِمْ مَا يَلْعَبُ الْعَاقِلُ»^(٦٨).

«يَا هِشَامَ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا عَبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ

الْعَقْلِ»^(٦٩).

«يَا هِشَامَ، لَا دِينَ لِمَنْ لَا مُرْوَةَ لَهُ»^(٧٠).

«الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ»^(٧١).

«مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا عَاقِلًا»^(٧٢).

«مَا اسْتَخَلَفَ دَاوُودُ سَلِيمَانَ حَتَّى اخْتَرَ عَقْلَهُ»^(٧٣).

- . «يَا مُفْضِلُ، لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقُلُ»^(٧٤).
- . «لَا مَالَ أَعْوَدُ مِنَ الْعُقْلِ»^(٧٥).
- . «إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ كَثِيرَ الصَّيَامِ فَلَا ثُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَظَرُّوَا كَيْفَ عَقْلَهُ»^(٧٦).

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ لِي جَارًا كَثِيرَ الصَّلَاةِ، كَثِيرَ الصَّدَقَةِ، كَثِيرَ الْحَجَّ، لَا بَأْسَ بِهِ؟ قَالَ فَقَالَ: «يَا إِسْحَاقَ، كَيْفَ عَقْلَهُ؟» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَيْسَ لَهُ عَقْلًا! قَالَ: فَقَالَ: «لَا يَرْتَفِعُ بِدِينِكَ مِنْهُ»^(٧٧).

وعليه نرى أن هذه الشواهد والنصوص، التي لا تشکل سوى النذر القليل من الآيات والروايات الواردة في المصادر الشيعية، إنما تدل على أهمية العقل والعقلانية الأخلاقية، لا على أهمية العقل والعقلانية النظرية، ولا على أهمية العقل والعقلانية الاقتصادية والمصلحية. وعليه فإن تعطيل العقل والعقلانية الأخلاقية بذرية روايات من قبل: «إن دين الله لا يُصَاب بالعقل»^(٧٨)، أو حصر حجية العقل في دائرة الأمور العقائدية وأصول الدين، لا ينافي العقل والعقلانية فحسب، بل يُنافي الدين أيضاً.

—١٣. كلمةٌ أخيرة—

تناولنا خدمات وإسهامات الدين في حقل الأخلاق. وذكرنا أن الدين يقدم من خلال الطرق التالية خدمات جليلة لاتصال المؤمنين بالأخلاق، وثباتهم على هذه الصفة:

١. تصحيح رؤية الإنسان للحياة.
٢. بيان الصورة الغيبية والنتائج الأخروية للأعمال.
- ٣.ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية.
٤. التعريف بالنماذج والأمثلة الأخلاقية.
٥. التأكيد على وجود النظام الأخلاقي في العالم.
٦. معرفة الإنسان، وتصحيح تصوير الإنسان لذاته ونفسه.

٧. العبادة.

٨. التعليم والتربيـة الأخـلـاقـية.

٩. تعريف الله بوصفـه شاهـداً مثـالـياً.

١٠. السيطرـة على الآـنـا والـزـرـعـةـ الـأـنـوـيـةـ، وـتـعـدـيلـهاـ.

١١. التـأـكـيد على العـقـلـ وـالـعـقـلـانـيـةـ وـالـأـخـلـاقـ.

إلا أن هذه الإسـهامـاتـ وـالـخـدـمـاتـ . على ما مرّ شـرـحـهـ وـبـيـانـهـ . منـسـجـمـةـ وـقـابـلـةـ للـجـمـعـ معـ اسـتـقلـالـ الـأـخـلـاقـ عنـ الـدـيـنـ ، وـتـقـدـمـهاـ عـلـيـهـ . وإنـ هـذـهـ الـخـدـمـاتـ وـالـإـسـهامـاتـ لـنـ تـكـوـنـ مـشـمـرةـ إـلـاـ إـذـاـ تـكـوـنـ لـدـىـ الـمـؤـمـنـينـ إـدـرـاكـ صـحـيـحـ عـنـ اللـهـ تـعـالـىـ وـالـإـنـسـانـ ، وـتـكـوـنـ لـدـيـهـمـ . بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ ذـلـكـ . تـصـوـرـ وـإـدـرـاكـ صـحـيـحـ عـنـ الـعـلـاقـةـ الـقـائـمـةـ بـيـنـ الـدـيـنـ وـالـأـخـلـاقـ فـيـ أـذـهـانـهـمـ .

وـسـنـتـاـلـوـ لـاحـقاـ شـرـحـ وـبـيـانـ نـظـرـيـةـ الشـاهـدـ المـثـالـيـ ، وـدـورـهـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـوـجـودـ وـمـعـرـفـةـ الـأـخـلـاقـ ، بـالـتـفـصـيلـ . كـمـاـ أـنـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ تـشـكـلـ حـلـاـ لـلـمـفـارـقـةـ الـقـائـمـةـ بـشـأنـ الـأـخـلـاقـ الـدـيـنـيـةـ ، وـتـعـمـلـ أـيـضاـ عـلـىـ جـسـرـ الـبـوـةـ بـيـنـ «ـأـخـلـاقـ التـشـرـيعـ»ـ وـ«ـأـخـلـاقـ الـمـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ»ـ .

المـفـاـمـشـ

(١) بـحـارـ الـأـنـوـارـ ٦٨: ٢٨٢ـ .

(٢) إـنـ أـخـلـقـ الـتـدـيـنـ أوـ دـورـ الـأـخـلـقـ فـيـ مـقـامـ الـتـدـيـنـ هـوـ مـوـضـعـ كـتـابـ آخرـ لـنـاـ . نـسـأـلـ اللـهـ تـعـالـىـ أـنـ يـعـيـنـاـ عـلـىـ طـبـعـهـ فـيـ الـقـرـيـبـ الـعـاجـلـ .

(٣) ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧).

(٤) جاءـ فـيـ نـهـجـ الـبـلـاغـةـ: قـالـ إـلـيـامـ عـلـيـهـ السـلـامـ وـقـدـ سـمـعـ رـجـلـاـ يـذـمـ الدـيـنـ: «ـأـيـهـاـ الـدـائـمـ لـلـدـيـنـ، الـمـُقـتـرـ بـعـرـورـهـ، الـمـحـدـوـعـ يـأـتـيـطـلـيـهـ، أـتـقـرـرـ بـالـدـيـنـ ثـمـ تـنـدـمـهـاـ!... إـنـ الـدـيـنـ دـارـ صـيـدقـ لـمـنـ صـدـقـهـ، وـدـارـ عـافـيـةـ لـمـنـ فـهـمـ عـنـهـ، وـدـارـ غـنـىـ لـمـنـ تـرـوـدـ مـنـهـ، وـدـارـ مـوـعـظـةـ لـمـنـ اـتـقـطـعـ بـهـ . مـسـجـدـ أـحـبـاءـ اللـهـ، وـمـسـلـىـ مـلـائـكـةـ اللـهـ، وـمـهـيـطـ وـحـيـ اللـهـ، وـمـتـجـرـ أـوـلـيـاءـ اللـهـ، اـكـسـبـواـ فـيـهـاـ الرـحـمـةـ، وـرـبـحـواـ فـيـهـاـ الـجـنـةـ﴾ .

(٥) «ـحـبـ الـدـيـنـ رـأـسـ كـلـ خـلـقـهـ﴾ . (الكافـ: ٢: ١٢٠ـ .

(٦) ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوْكُمْ أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْمَرِizُ الْفَقُورُ﴾ (الملك: ٢ـ .

- (٧) رُوِيَ عن النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الدُّنْيَا مِزْرَعَةُ الْآخِرَةِ». (عوايِيُّ الْلَّالِي: ١: ٢٧٦); وَعِنْهُ أَيْضًا: «إِنَّ الدُّنْيَا دَارٌ مَمْرُّ، وَالآخِرَةُ دَارٌ مَقْرُّ، فَخَذُوا مِنْ مَمْرُّكُمْ لَمَرْكُمْ». (بِحَارُ الْأَنْوَارِ: ٩٠: ٩١).
- (٨) ﴿وَفَرَحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا كِتَابٌ﴾ (الرَّعْدُ: ٢٦); ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَيْثٌ وَلَهُ وَلَلَّادُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقَوْنَ أَقْلَاهُ تَعْقِلُونَ﴾ (الْأَنْعَامُ: ٢٢); ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَمَتَّعُوهُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَنَذَرْتُهُمَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَقْلَاهُ تَعْقِلُونَ﴾ (الْقَصْصُ: ٤٠).
- (٩) رُوِيَ عن النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «الدُّنْيَا سَاعَةٌ: فَاجْعَلُهَا طَاعَةً». (بِحَارُ الْأَنْوَارِ: ٦٧: ٦٨).
- (١٠) ﴿وَابْتَغُ فِي مَا أَتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (الْقَصْصُ: ٧٧).
- (١١) في ما يتلقي بالاختلاف دور وأالية الأخلاق في العالم القديم والعالم الجديد انظر كتابنا: أخلاقيات المعرفة الدينية.
- (١٢) ولذلك فإن تخصيص حكم الغيبة على خصوص الشيعة، والقول بجواز اغتياب المخالف من أهل السنة، غير معقول، أي إنه يبدو حكمًا منافيًّا للعقل. وإذا ورد مثل هذا الاستثناء في الروايات فلا بد أن يكون من باب جواز المقابلة بالمثل، بمعنى أن مثل هذا الحكم يختص بموروده ببيان فيه أهل السنة اغتياب الشيعة.
- (١٣) على سبيل المثال: يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَجِرْنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْلُوَ اعْبُلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨); وروي عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة أنه قال: «اللُّقُى رئيس الأخلاق». (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم: ٤١٠).
- (١٤) cognitive.
- (١٥) motivative.
- (١٦) conative.
- (١٧) ﴿وَمَنْ يَتَّقَنَ اللَّهُ يَجْعَلُ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: ٢); ﴿إِنْ تَشْتَوْهُ اللَّهُ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (الأنفال: ٢٩).
- (١٨) على سبيل المثال: يعرِّف الله تعالى النبيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في القرآن الكريم قائلاً: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).
- (١٩) إن الشواهد والأمثلة المذكورة في النصوص الدينية على وجود النظم الأخلاقية في العالم لا تُعد ولا تحصى. وعلى سبيل التمثيل، دون الحصر: يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَيُؤْخِشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرْيَةً ضَيْعًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلَيُتَّقَوْهُمْ وَلَيُقُولُوا قَوْلًا سَرِيدًا﴾ (النساء: ٩).
- (٢٠) the problem of free-rider.
- (٢١) إن مقارقة التطفل حلًا دينيًّا، وحلًا علمانيًّا.
- أما طريقة حلها الدينية ف تكون إما عبر القول بالنظام الأخلاقي، أو عدم مرضاة الله. فعلى سبيل المثال: ورد في رواياتنا: (ملعون ملعون مَنْ أَقْرَبَ كَلَّهُ عَلَى النَّاسِ). (الكافـ: ٤: ١٢).
- وأما طريقة حلها العلمانية فهي عبارة عن القول بالعقلانية الأخلاقية، أو الشعور بالإيثار والتعاطف.
- (٢٢) ﴿وَمَا أَبْرُئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣).

- (٢٣) «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك». (بحار الأنوار: ٦٧: ٦٤).
- (٢٤) إن النبي ﷺ بعث سرية، فلما رجعوا قال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس». (الكافي: ٥: ١٢).
- (٢٥) «وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ الْوَامِةَ» (القيامة: ٢).
- (٢٦) «وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ◆ فَالْئَمَّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس: ٨ - ٧).
- (٢٧) «أَفَرَا كَتَبَكَ كُفَّيْتَ بِنَسْكِ الْيَوْمِ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (الإسراء: ١٤).
- (٢٨) «مَنْ كَرِمْتَ عَلَيْهِ نَفْسَهُ هَانَتْ عَلَيْهِ شَهْوَتَهُ». (بحار الأنوار: ٧٥: ١٤); «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسَهُ فَلَا تَأْمِنُ شَرَّهُ». (المصدر السابق: ٧٢: ٣٠٠).
- (٢٩) «مَا مِنْ رَجُلٍ تَكْبُرُ أَوْ تَجْبَرُ إِلَّا لَذَلِيلٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ». (المصدر السابق: ٧٠: ٢٢٥).
- (٣٠) يؤكد (كانت) في بعض تقريراته للأمر المطلق على كرامة النفس بشكلٍ مطلق. يرى (كانت) أن الأخلاق تزيد منا أن نعتبر الإنسانية فيها وفي الآخرين هي الغاية، وأن لا نقتصر على عدم استخدام الآخرين كأدوات، بل أن نمتنع عن ذلك حتى بالنسبة إلى أنفسنا.
- (٣١) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شَعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَاوَرُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاءُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَيْرٌ» (الحجرات: ١٢): «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً».
- (٣٢) قال الله تعالى بشأن الصلاة: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (العنكبوت: ٤٥). وقال بشأن الصيام: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الظَّنِينَ مِنْ قِبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ» (البقرة: ١٨٢). وقال بشأن الحج: «إِنَّ يَتَالَ اللَّهُ لَهُمُوا لَا وَمَا وُهُمْ بِإِيمَانِهِمْ يَتَّقَوْنَ» (الحج: ٣٧).
- (٣٣) «عَنْ أَبِي عِبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ اللَّهُ: مَا تُحِبُّ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحِبُّ إِلَيَّ مَا افْرَضْتَهُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَتَعَجَّبَ إِلَيَّ بِالنَّافِذَةِ حَتَّى أَحِبَّهُ، إِذَا أَحِبَّتَهُ كُنْتَ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبِصَرِهِ الَّذِي يَبْصِرُ بِهِ، وَلِسانَهُ الَّذِي يَنْطَقُ بِهِ، وَيَدِهِ الَّذِي يَبْطَشُ بِهَا، وَرِجْلِهِ الَّذِي يَمْشِي بِهَا، إِذَا دَعَانِي أَجْبَتَهُ، وَإِذَا سَأَلْتَنِي أَعْطَيْتَهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدْدِي فِي مَوْتِ الْمُؤْمِنِ، يَكْرَهُ الْمَوْتُ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ». (بحار الأنوار: ٦٧: ٢٢).
- (٣٤) إن الأسلوب الصالح لهذا الأمر هو «منهج الاعتدال الفكري» (the method of reflective equilibrium). وقد شرحنا هذا المنهج في الفصلين السابع والثامن من كتابنا (أخلاق تفكّر أخلاقي)، بالتفصيل.
- (٣٥) فعل سهل المثال: تعتبر العدالة من أهم الشروط في الإمامة. وإن عدالة الإمام تتبلور من خلال سلوكه في التعامل مع الناس، وليست هي من الأمور الفيبيّة والتعبدية. قال الله تعالى في القرآن الكريم: «لَا يَتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقرة: ١٢٤).
- (٣٦) بحار الأنوار: ٦٨: ٦٨٢.
- (٣٧) هناك الكثير من الموارد والشواهد والأدلة في النصوص الدينية المؤيدة لهذا المعنى. انظر على سبيل المثال: الكافي: ٥: ١٢٢؛ وسائل الشيعة: ١٩: ٦٩.

- (٢٨) قيد «الكاف» هنا بديل عن قيد «الكامل»؛ إذ لا يشترط الاطلاع الكامل في هذا المورد على ما سيأتي.
- (٢٩) يصرّح القرآن الكريم أنَّ الحكم يوم القيمة سيكون صادراً من قبل المكلفين أنفسهم: **﴿إِنَّكَ مَنْ يَقْسِمُ النَّيْمَانَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾** (الإسراء: ١٤).
- (٣٠) مثل يضرب لغوات الأول، وعدم التمكن من تدارك الفاسد من الأمور وإصلاحه. (العرب).
- (٣١) بحار الأنوار ٥٨: ١٢٩.
- (٣٢) قال الله في القرآن: **﴿وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ◆ فَالَّذِمَهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾** (الشمس: ٧ - ٨). يعبر بعض العرفاء والصوفيين عن هذا الإلهام بـ«وحى القلب»، ويتحدثون عن مفهوم: «حدثني قلبي عن ربّي»، أو «فتوى القلب». إلا أنه يمكن تميم هذا الادعاء إلى العقل أيضاً. وفي الأساس فإن «القلب» هو الاسم الآخر لـ«العقل». قال الله تعالى في القرآن: **﴿أَقْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَكُونُوا لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْلَمُونَ بِهَا﴾** (الحج: ٤٦). وقال أيضاً: **﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ قُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالِهِ﴾** (محمد: ٢٤).
- وإن التدبّر أو التعمّق (reflection) من أهم الأنشطة التي يمارسها العقل. وعليه فإن عبارة «حدثني قلبي عن ربّي» هي عين عبارة «حدثني عقلي عن ربّي». وإن «فتوى القلب» هي ذات «فتوى العقل»، وإن الروايات والأحاديث التي يحصل عليها الإنسان من هذه القناة تبيّن له «شرعية العقل». تروي مصادر أهل السنة عن النبي الأكرم أنه قال لـ(وابصة بن عبد الأسد): «استفْتِ قلبك، وإن أفتوك وإن أفتوك وإن أفتوك». (الفرزالي، إحياء علوم الدين ١: ١٨ - ١٩، كتاب العلم، الباب الثاني).
- (٣٣) قال الله تعالى: **﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شَفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الطَّالِبُونَ إِلَّا خَسَارًا﴾** (الإسراء: ٨٢). إن الدافع الصحيح والنية السليمة في فهم الدين واتّباعه هو الذي ينبع عن العقل، أو الذي لا ينقض المعايير العقلانية في الحد الأدنى.
- (٣٤) إن الرجوع إلى العقل والوجدان في حل الأخلاق لا يعني الاستغناء عن التعاليم الأخلاقية للوحى. إلا أن المهم في البين هو كيف تستفيد من هذه التعاليم؟ هذا ما سوف نتناوله بمزيد من البحث لاحقاً.
- (٣٥) انظر مزيداً من الشرح والتفصيل بشأن نظرية الشاهد المثالى في بحث قادم.
- (46) egoism.
- (47) selfishness.
- (48) altruism.
- (٤٩) يقال في الإلهيات والكلام الإسلامي؛ لإثبات وجوب معرفة واعتقاد الدين واتّباع الأوامر وال تعاليم الدينية: إن كلاماً من «جلب المنفعة» و«دفع الضرر المحتمل» واجب بحكم العقل. وهذا العقل هو ذاته العقل المحافظ، والذي يتمتع بعد النظر، والذي عمد العرفاء إلى نقده وتوجيهه اللوم إليه. وهؤلاء عندما يتحدثون عن التقابل بين العقل والعشق، وعدم معقولية العشق، يريدون هذا النوع من العقل. وعلى أساس حسابات هذا العقل يعدّ العشق عين الغباء والجنون.
- (50) contractarianism.

(٥١) الثنائيّة أو التّوبيّة نظرية شاعت بين فلاسفة الغرب منذ القديم بشأن ثنائية الروح والمادة، والداخل والخارج، والعقل والحسّ، والوحدة والتّعدد، والفرد والجّمّع، وهكذا. وعليه فإن الثنائيّة أو التّوبيّة مذهب فلّيسي يقول بأن الكون خاضع لمبدأين متعارضين. (المغرب).

(٥٢) على سبيل المثال: نقرأ في مستهل دعاء كميل: «اللهم اغفر لي الذنوب التي تغيّر النعم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل البلاء، اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء».

(٥٣) يجب الالتفات . بطبيعة الحال . إلى أن الدين يتمسّكون بالقيم الأخلاقية: بداعي الخوف من العقاب أو الطمع بالثواب. إنما يتبعون الأخلاق المصلحية والأنيوية، التي هي أخلاق الطبقة الوسطى (من العبيد والتجار). أما أخلاق الكاملين أو الأحرار فهي الأخلاق التي يمارسها الفرد بغضّ النظر عما سيحصل عليه من الثواب بسببها، أو يترتب على تركها من العقاب، وإنما يقوم بها بداعي من الواجب والمسؤولية الأخلاقية، أو إدراكه للخير وما يلحق الآخرين من النّفع والخسارة، بمعنى أنه يراعي القيم الأخلاقية انتلاقاً من الشعور بالمسؤولية. إن مثل هذا الشخص متتحرّر من قيود وأغالل الخوف والطمع.

(٥٤) رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات». (بحار الأنوار ٦٧: ٢١٠).

(٥٥) وبطبيعة الحال إن الإنسان العاقل يفكّر أيضاً بمصالحه الخاصة، ولكنّه ينظر إلى هذه المصالحة في إطار القيم الأخلاقية والمصالح العامة. فإذا حصل تعارض بين المصالحتين لن ينتهك حكم العقل ووجوده الأخلاقي.

(٥٦) إن الله يستحقّ العبادة من الناحية الأخلاقية، بمعنى أن المرء عندما ينظر إليه من الزاوية الأخلاقية سيحكم وجداه الأخلاقي بأن الكائن والوجود المتّصف بهذه الخاصّيّات يستحقّ العبادة، حتى وإن كانت هذه العبادة لا تعود بأيّ منفعة لصالح الشخص. ولا تبعد عنه أيّ ضرر. إن مثل هذا الحكم إنما يبرّر العبادة من الناحية الأخلاقية، ويحفّز الأحرار إلى عبادة الله تعالى. إلا أن هذا الحكم لا يستطيع تحريك الراسفين بأغالل الطمع، وقيود الربح والخسارة، إلى عبادة الله، فهوّلاء لا يمكنهم إلا أن يفكّروا بالنتائج والمصالح المترتبة على العبادة، حتى تحصل لديهم الدوافع الكافية إلى القيام بالعمل. تقدّم سابقاً أن أفعال الله تعالى تابعة لقيمة الأخلاقية أيضاً، وأن أخلاقيّة الله تعني أن «الدليل المبرّر» للعمل في مورده هو ذات «الدليل المحرّك» نحو العمل؛ لأن الله كمال مطلق، وإن فعله لا ينطوي على أيّ نفع له أو ضرر عليه. وهذا النموذج يثبت أن «النّزعة الأنّوية الأخلاقية» غير صحيحة، كما يثبت أن العقلانية الأخلاقية غير العقلانية الأنّانية والمصلحية، والتي تأخذ نتائج العمل بنظر الاعتبار.

(٥٧) إن كلمة (العربي) في هذه الآية تعني الواضح والبيّن والخاري من الإبهام والغموض والتعقيد. وقال الله تعالى في آية أخرى: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا» (الرعد: ٣٧).

(٥٨) نهج البلاغة، الخطبة: ١.

(٥٩) المصدر السابق، الحكمة: ٢٨١.

(٦٠) الكافي ١: ١٠.

-
- (٦١) بحار الأنوار ١: ٩٤.
 (٦٢) المصدر نفسه.
 (٦٣) الكافي ١: ٢٨.
 (٦٤) غرر الحكم: ٥٠.
 (٦٥) مستدرك الوسائل ١: ٢١٠.
 (٦٦) الكافي ١: ١٢.
 (٦٧) المصدر نفسه.
 (٦٨) المصدر نفسه.
 (٦٩) المصدر السابق: ١٨.
 (٧٠) المصدر السابق: ١٩.
 (٧١) المصدر السابق: ٢٥.
 (٧٢) بحار الأنوار ١١: ٥٥.
 (٧٣) المصدر نفسه.
 (٧٤) الكافي ١: ٢٦.
 (٧٥) المصدر السابق: ٢٥ . ٢٦ .
 (٧٦) المصدر السابق: ٢٦.
 (٧٧) المصدر السابق: ٢٤.
 (٧٨) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

قاعدة بسيط الحقيقة

شرح المفهوم والأسس الفلسفية

الشيخ محسن القمي^(*)

ترجمة: الشيخ فضيل الجزيري

١. مقدمة —

يعد البحث عن صفات الله تعالى أهم مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص^(١)، بعد مسألة إثبات وجود الحق تعالى. وإذا استثنينا المدرسة التي تبنت^(التعطيل) في صفات الحق تعالى، ونفت أن يكون للعقل الإنساني القدرة على الخوض في هاته الأبحاث، نجد العلماء الإسلاميين يعتقدون أنَّ (العقل)، الذي يمثل (موهبة إلهية) و(قبساً سماوياً)، يقدر على الوصول إلى (عالم الملائكة)، ويحيط بما ينطوي عليه هذا العالم العظيم من جمال وبهاء، من دون أن يسقط في حبال (التشبيه). ونجد أيضاً (الفطرة الإنسانية) تتمتع إلى حدٍ ما بهذه النعمة أيضاً، أي نعمة الاتصال بـ (الحقيقة المطلقة) و(الكمال اللانهائي).

والطرق المتّعة للوصول إلى هذا الهدف متّوّعة ومتعدّدة؛ فهناك منْ اتبع طريقة تتمثل في معالجة كل صفة على حدة، واقامة البرهان عليها؛ وثمة منْ ارتكز على برهان يثبت به المسألة بطريقةٍ كليّة، ثم يتناول بالتحقيق مصاديق المسألة وصغرياتها. وأشهر الأدلة التي أقيمت في هذا الحقل المعرفي (الإلهيات) عبارة عن: أ. (برهان الفطرة)؛ ب. (برهان العلة الفاعلية)؛ ج. (برهان العلة الغائية)؛ د. (برهان الذات

(*) باحثٌ في مجال الفلسفة والعرفان.

المطلاقة) : هـ . (برهان بسيط الحقيقة).

٢. قاعدة بسيط الحقيقة —

يشكّل التدليل على أنّ «واجب الوجود ينطوي على جميع الكمالات» من :

١. صغرى : كلّ هوية يمكن أن يسلب عنها شيءٌ مُتكونة من إيجابٍ وسلبٍ.

٢. وكلّ مُتكونٌ من إيجابٍ وسلب فهو مركبٌ.

٣. النتيجة : كلّ هوية يمكن أن يسلب عنها شيءٌ هي مركبة.

وبتطبيقنا قاعدة (عكس النقيض) على هذه النتيجة نحصل على نتيجة جديدة هي (ما ليس بمركبٍ لا يمكن أن يسلب عنه شيءٍ)، أي لا يمكن أن يسلب عنه أي كمال وجودي.

وإذا وضعنا النتيجة الجديدة كبرى في قياس آخر نصيغه كما يلي :

١. صغرى : واجب الوجود بسيطٌ وحالٌ عن كلّ تركيبٍ، حتى عن التركيب

من الوجود والعدم.

٢. كبرى : وكلّ أمرٍ بسيط بالبساطة الحقيقة لا يسلب عنه أيٌ كمالٍ وجودي.

من المقدّمتين أعلاه نحصل على النتيجة التالية : (واجب الوجود لا يمكن أن

يسلب عنه أيٌ كمالٍ وجودي). وبالتالي (واجب الوجود لا يمكن أن يسلب عنه أمر وجودي، فهو كلّ الأشياء)^(٢). وإذا أمكن سلب شيءٍ عنه فهو تشكّلٌ من (إيجاب)

يتمثل في ثبوت ذاته المقدّسة لذاته، ومن (سلب) يتمثل في نفي الغير عنه تعالى ، الأمر

الذي لا ينسجم مع بساطته المطلقة. وبناءً على هذا لا يمكن أن يسلب شيءٌ من الأشياء

عنه تعالى ، وكلّ (كمالٍ متحققٍ) في دار الوجود، مثل : (العلم) ، (القدرة) ، و...، فهو

واحدٌ له بنحوٍ أعلى وأشرف ، ويحمل عليه بطريقة تناسبه ذاته المقدّسة^(٣).

٣. مكانة القاعدة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ —

إنّ أول مسألةٍ تطرح في الإلهيات بالمعنى الأخصّ هي مسألة (إثبات واجب

الوجود) ، ثم تأتي بعدها (وحدةانية) الذات المقدّسة ، كما صنع ذلك (الشيخ الرئيس) ،

حيث قدم (بحث التوحيد) على بحث نفي الماهية، أي البساطة، عن الذات المقدسة^(٤). وتبعه في ذلك (صدر المتألهين) في كتابه الشريف (الأسفار)، لكنه في كتابه الآخر (المبدأ والمعاد) قدم مسألة (بساطة الواجب) على مسألة (الوحدانية)^(٥). وسار على هذا المنوال الشيخ (جوادي الآملي): أولاً: إن النسق الصناعي يوجب تقديم النزاهة الدخلانية على النزاهة البرانية؛ ثانياً: لما كانت قاعدة «بسط الحقيقة» تمثل أحد المبادئ التصديقية لمسألة التوحيد فيجب أن تطرح قبل مسألة التوحيد.

ـ بـسيطـ الحـقـيقـةـ كـلـ الـأـشـيـاءـ وـالـأـسـمـاءـ الإـلـهـيـةـ

تشكل قاعدة (بسط الحقيقة)، في نظر (صدر المتألهين)، أساساً لكثير من المعرف الإلهية، لكنه يرجع القاعدة في تفسيره لآلية الكرسي المباركة إلى اسمين من أسماء الله الحسنة، وهما: الحيّ؛ والقيوم؛ باعتبار أن جميع الكلمات الوجودية تستند إلى اسم من (الأسماء المقدسة). يقول: «إن الحي القيوم مثل بعلبك، أي إنه اسم واحد، أُشرِبَ معنى الحياة في القيوم، ويترعرع على هذا الاسم المبارك كثير من المعرف الربوبية، والمسائل المعتبرة في علم التوحيد، ومن تلك المعرف المعتبرة أن (واجب الوجود بسيط الحقيقة)، ومنها أن (واجب الوجود ليس حالاً في شيء من الأشياء). ومن هنا يعلم صحة المقوله المشهورة عن الحكماء: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات...». ثم عد جميع الآثار الناشئة من هذين الاسمين، وقال في النهاية: «فظهور أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي»^(٦).

هناك نظرية أخرى في هذا الباب للمحقق الداماد جعفر، ذكرها في (تعليقاته على أصول الكافي)^(٧)، مفادها هو أن القاعدة تناسب الاسم الشريف (الصمد)؛ باعتبار أنَّ منْ يتحقق باسم (الصمد) ينطوي على جميع الكلمات، ولا يتسلّل إلى ساحته أيّ نقص، وإنَّ لم يكن صَمَداً، بل هو أجوفٌ. ولكن لا يوجد أي دليل على أنَّ (الصمد) ينطوي على كل الكلمات المفروضة، وإن كان ينطوي على كل الكلمات الموجودة.

ويمكن لنا جعل كلا الاسمين: (الله)؛ و(الرحمن)، أصلًا لقاعدة (بسقط الحقيقة)^(٨)؛ وأية ذلك الآية الشريفة: «**قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّاً مَا تَدْعُوا هُنَّ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**» (الإسراء: ١١٠).

٥. التدليل على القاعدة—

يتوقف فهم القاعدة على بيان عدة مقدمات، نعرض لها في ما يلي:

أ. جولة في تاريخ القاعدة—

يتمثل مفاد القاعدة في أن الواجب تعالى ينطوي على جميع (الكمالات الوجودية)، ولا يشدّ عنه أيّ وصف وجودي. ونجد هذا المعنى مذكوراً إجمالاً في كتب الحكماء السابقين على زمان (أفلاطون) و(أرسطو)، كما نجده أيضاً في كتب (العرفاء)، لكنَّ الحكيم (صدر المتألهين) يعدّ أول من برهن على القاعدة في نسقه الفلسفى: **الحكمة المتعالية**.

في ما يلي نشير إلى من عرض للقاعدة قبل مؤسس الحكمة المتعالية:

أ. يقول (أفلاطون)، صاحب (أتوLOGIA): «إنَّ الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى»^(٩).

ويقول (صدر المتألهين) في ما يتصل بهذا المطلب من (أتوLOGIA): «هذا مما يفهم من كلام معلم المشائين^(١٠) في كثير من مواضع كتابه المسمى بـ(أتوLOGIA)، وبعضه البرهان»^(١١).

ب . يقول المعلم الثاني (الفارابي): «يُنال الكل من ذاته، وهو الكل في وحدة»^(١٢).

ج . يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض كتبه: «فواجب الوجود تام الوجود...، بل واجب الوجود فوق التمام؛ لأنَّه ليس إلَّما له الوجود الذي له فقط، بل كل الوجود أيضًا، فهو فاضل عن وجوده، وفائقُ عنده»^(١٣)، وقال: «ولأنَّه، كما

سبعين، مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة ب Auxiliaryها، والموجودات الكائنة الفاسدة بـAuxiliaryها»^(٤).

ويظهر من كلام الشيخ الرئيس المتقدم أنه جعل مبدئية الواجب حدّاً أو سط في تدليله على قاعدة (بسط الحقيقة)، وأثبتت: نتيجةً لذلك، علم الواجب بغيره، وأنه عين الذات.

د. يقول (باقر الداماد)، أستاذ (صدر المتألهين)، في (القبسات) و(التقديسات): «وهو كل الوجود، وكل الوجود، وكل البهاء، وكل البهاء والكمال، وما سواه على الإطلاق لمعات نوره، ورشحات وجوده، وظلال ذاته؛ فإذا كل هوية من... هويته، فهو المطلق، ولا هو على الإطلاق إلا هو»^(٥). وقال: « وأنه سبحانه بنفس ذاته الأحدية الحقة من كل جهة يستحق جميع الأسماء الكلية التمجيدية والتقديسية؛ إذ الحيثيات الكلامية بأسرها راجعة إلى حيادية الوجوب بالذات، غير زائدة عليها بوجه من الوجه أصلًا. فإذا مرتبة ذاته الأحدية هي بعينها العلم والإرادة والحياة وحملة جهات العز والمجد وصفات الجمال والكمال»^(٦).

القاعدة في الرؤية الصدرائية —

الآن نشير إلى عبارات متعددة لصدر المتألهين، من آثاره المختلفة، تتوه بالقاعدة، ويشير من خلالها إلى أنه هو أول من فتن القاعدة في نسق استدلالي علمي:

١. يقول: «لنا، بتأييد الله وملكته الأعلى، برهان آخر عرضي»^(٧).

٢. وقال أيضاً: «قد سبق منا طريق خاص عرضي في هذا الباب، لم يتفطن به أحد قبلني»^(٨).

٣. وقال: «للأصل المذكور حجتان؛ إحداهما ما تجشمّنا بإقامتها»^(٩). وقال في إثبات المحرك الأول: «هذا مطلب شريف لم أجده في وجه الأرض من له علم بذلك»^(١٠).

٤. وقال في (المفتاح ١٦) من (مفاتيح الغيب) في إثبات النقوس الفلكية: «هذا أمر شديد الغموض، دقيق المسلك غوره، لم أعرف أحداً على وجه الأرض من له علم صحيح به»^(١١).

٥. وقال في الجزء السادس من كتابه الشريف (الأسفار): «هذا من الغوامض الإلهية، التي يستصعب إدراكه، إلا على من آتاه الله من لدنـه علمـاً وحكمة»^(٢٢).

٦. وقال في نفس الجزء، في إثبات علم الواجب: «فاعلم أن الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني، والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهـياً للمقدسين، بل من حزب الملائكة المقربـين. ولصعوبة دركها وغموضـته زلت أقدم كثـيرـ من العلماء، حتى الشـيخ الرئـيس»^(٢٣).

ويعلـق المحقق (السبـزوـاري) على العـبارـة: «لم أرـ على وجه الأرض مـن له علم بذلك»، قائلاً: «ولا يـكون كذلكـ كـلاـ المـقامـينـ وـصلـ إـلـيـهـ العـرـفـاءـ الشـامـخـونـ، حتـىـ صـارـ منـ اـصـطـلـاحـاتـهـ شـهـودـ المـفـصلـ فيـ المـجـمـلـ، وـشـهـودـ المـجـمـلـ فيـ المـفـصلـ»^(٢٤).

ويؤيدـ هذاـ الـكلـامـ المـفـكـرـ الـكـبـيرـ (مرـتضـىـ مـطـهـريـ)ـ بـقولـهـ: «عـجـيبـ منـ المـرـحـومـ الدـكـتـورـ قـاسـمـ غـنيـ يـقـولـ فيـ كـاتـابـهـ «بـحـثـ فيـ التـصـوفـ»: «أـوـلـ مـنـ تـلـفـظـ بـالـجـمـلـةـ بـسـيـطـ الـحـقـيقـةـ كـلـ الـأـشـيـاءـ الـمـحـقـقـ السـبـزوـاريـ، فـيـ حـينـ أـنـ الـتـعبـيرـ نـفـسـهـ مـوـجـودـ فـيـ كـلـامـاتـ الـمـلـاـ صـدـراـ...ـ وـلـلـعـرـفـاءـ مـطـالـبـ تـفـيـدـ هـذـاـ الـعـنـىـ، وـلـكـنـ هـذـاـ الـتـعبـيرـ فـيـ مـاـ يـبـدـوـ لـصـدـرـ الـمـتـأـلـهـينـ»^(٢٥).

ويقول (السبـزوـاريـ)ـ فـيـ مـاـ يـتـصـلـ بـالـشـاعـدـةـ: «وـهـذـاـ إـشـارـةـ إـلـىـ مـسـأـلـةـ الـكـثـرـةـ فـيـ الـوـحـدـةـ، وـأـنـ الـوـجـودـ الـبـسيـطـ كـلـ الـمـوـجـودـاتـ بـنـحـوـ أـعـلـىـ، كـمـاـ قـالـ أـرـسـطـوـطـالـيـسـ، وـأـحـيـاءـ وـبـرـهـنـ عـلـيـهـ صـدـرـ الـحـكـمـاءـ الـمـتـأـلـهـينـ»^(٢٦).

ويقول (الآشتـيـانـيـ)ـ فـيـ شـرـحـهـ عـلـىـ (مـقـدـمـاتـ الـقـيـصـريـ): «يعـبـرـ الـعـرـفـاءـ عنـ تـجـليـ الـحـقـ فيـ مـقـامـ الـأـحـديـةـ بـ (تجـليـ الذـاتـ لـلـذـاتـ)، حيثـ تـسـتـهـلـكـ كـلـ الـحـقـائقـ فيـ التـعـيـنـ الـأـوـلـ، وـيـشـاهـدـ الـحـقـ تـعـالـيـ تـامـ الـحـقـائقـ بـنـحـوـ الـكـثـرـةـ فـيـ الـوـحـدـةـ، بـرـؤـيـةـ الـمـفـصلـ مجـمـلاً»^(٢٧).

بـ. أـقـسـامـ التـركـيـبـ

للـتـرـكـيـبـ أـقـسـامـ سـتـةـ، نـعـرـضـ لـهـاـ فـيـ مـاـ يـلـيـ:

١. التـركـيـبـ مـنـ أـجـزـاءـ مـقـدـارـيـةـ، مـنـ قـبـيلـ: تـرـكـيـبـ الـكـمـ منـ أـجـزـائـهـ.

٢. التركيب من المادة والصورة الخارجيتين، من قبيل: الموجودات المادية.
٢. التركيب من المادة والصورة الذهنيتين.
٤. التركيب من الجنس والفصل^(٢٨).
٥. التركيب من الوجود والماهية.
٦. التركيب من فقدان الوجود (الوجود والعدم).

من الواضح أنَّ الله تعالى منزَّه عن جميع أقسام التراكيب السابقة؛ باعتبار أنَّ التركيب مهما كان شكلاً يلزِم الاحتياج، احتياج المركب (المعلول) إلى أجزائه؛ وذلك لأنَّ كُلَّ جزءٍ يتقدَّم على كُلِّه تقدِّماً بالطبع (تقدِّم جزء العلة على المعلول)، وللتأنُّر يحتاج إلى المتقدِّم.

وأمام النوع السادس (التركيب من الوجود والعدم) فيحتاج إلى بيان خاص، وفي ذلك نقول: أولاً: هل نفي التركيب من الوجود والماهية يستلزم نفي التركيب من الوجود والعدم أم لا؟

ثانياً: هل التركيب من الوجود والعدم يصدق عليه عنوان التركيب حقيقة؟

ثالثاً: ما هو الدليل على نفي هذا التركيب عن واجب الوجود؟

رابعاً: هل التركيب من الوجود والعدم تركيب واقعي؟

وكلَّ موضوع يتعلَّق ببعض الكلمات دون بعض يشكِّل مورداً لقضيتين: إحداهما: موجبة؛ والأخرى: سالبة. وغير خفيٌّ أنَّ مصحح الحمل الإيجابي يتفاوت مع مصحح الحمل السلبي؛ لأنَّ الأول حيَّة وجдан، والثاني حيَّة فقدان. فإذا أخذنا (الإنسان) (لا فرس) مثلاً، وحملناهما على موضوع واحد، فإنَّ الموضوع ينطوي حينئذ على حيَّتين متميزتين: حيَّة كونه إنساناً (الوجودان)؛ وحيَّة كونه «لا فرس» (الفقدان). والحيَّتان وإنْ كانتا حقيقة واحدة في الخارج (كما هما كذلك لدى الفهم العريفي)، غير أنهما عند التحليل العقلي الدقيق حيَّتان متميزتان.

وببيان المطلب:

أولاً: إذا كانت الحيَّتان حقيقة واحدة يفضي ذلك إلى الجمع بين النقيضين، وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزم؛ لأنَّ حيَّة الوجودان تناقض حيَّة فقدان.

ثانياً: إذا كانت حيّثيّة الوجدان عين حيّثيّة فقدان يستدعي ذلك أنه إذا تعقّنا الحيّثيّة الأولى فسوف نتعقّل الحيّثيّة الثانية؛ فإذا تعقّلنا (الإنسان = حيّثيّة الوجدان) يجب أن نتعقّل (لا فرس = حيّثيّة فقدان)، في حين أنَّ الأمر على خلاف ذلك. وليس فقط تعقّل (الإنسان) لا يؤدي إلى تعقّل (لا فرس)، بل إنَّ معنى (لا فرس) ليس لازماً معنى (الإنسان)؛ فإنه يمكن تعقّل (الإنسان) مع الغفلة التامة عن تعقّل معنى (لا فرس). فإذاً (الإنسان) لا يحمل معنى (لا فرس)، وهو لا ملازم له.

ثالثاً: إذا كان (الإنسان) عين (لا فرس) فتصدق عليه سُلوبٌ متعددة أخرى، غير (لا فرس)، فيكون (الإنسان) عين هذه السلوب. وهذا خلاف الضرورة. وعلى هذا ما دامت حيّثيّة الوجدان تختلف عن حيّثيّة فقدان، وما دامتا تصدقان على مصداق واحد، فهو مركبٌ (بداهة) غير بسيط.

إشكالٌ

من المشروع لأحد أن يقول: (لا فرس) عدمٌ محض، وقياسه إلى الإنسان غير صحيح؛ باعتبار أنَّ العدم لا شيءٌ، وفاقد لأيِّ امتياز، حتى يصحَّ أن نسأل: هل هو عين الإنسان أم لا؟

ونقول في الجواب عن هذا الإشكال: عندنا نوعان من السلب: **الأول:** السلب المطلق، والعدم الممحض، المعبر عنه بـ(ليس التامة). ولا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع؛ لأنَّ مفاده هو سلب الوجود الصرف (بدون أيِّ قيد)؛ **الثاني:** السلب المقيد، أي سلب الوجود الخاص عن موضوع موجود، المعبر عنه بـ(ليس الناقصة)، الذي يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع، من قبيل: سلب الفرسية عن الإنسان؛ لأنَّ الإنسان موجود محدود، وفاقد لما وراء وجوده المحدود. ومن هنا نجدهم يقولون: (الإنسان هو لا فرس). وزيادة على ذلك فإنَّ الوجود لا هو عين العدم، ولا هو عين الاستعداد لشيء آخر؛ لأنَّ الوجود طاردٌ للعدم، ومساوق للفعلية، فهو واقعية محضة، لا يمكن أن تسلب عن أيِّ أمر وجودي، إلاّ إذا كان مركباً من حيّثيتين: حيّثيّة يكون بها بالفعل؛ وحيّثيّة يكون بها بالقوّة: «ومعنى دخول النفي في هوية وجودية». والوجود مناقض للعدم - نقص

وجودي في وجود مقاس إلى وجود آخر، ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصياتها»^(٢٩).

بناءً على هذا فإنَّ لكلَّ موجودٍ يصدق عليه حكمٌ سلبيٌّ حييثين متفاوتتين؛ لأنَّ الحقيقة الصحيحة لثبوت الوصف الإيجابي غير الحيثية المصححة لثبوت الوصف السلبي. فكما تختلف وتميز حياثة الثبوت عن حياثة السلب كذلك تختلف وتميز حياثة ثبوت شيء للموضوع (أيَّ موضوع كان) عن حياثة سلب شيء عن الموضوع نفسه. وكلَّ موضوع تصدق عليه حياثتان مختلفتان فهو مركبٌ. ولا يكون هذا التركيب تركيباً خارجياً، بل يكون تركيباً تحليلياً، أي إنَّ العقل يحلل الموضوع إلى: بُعدٍ إيجابيٍّ؛ وبُعدٍ سلبيٍّ. وهذا النوع من التركيب يشمل كلَّ الواقعيات المحدودة، بما فيها المجرّدات؛ بوصفها فاقدة للدرجة (ما فوق التمام) المختصة بواجب الوجود، وبالتالي لا تكون (بسيط الحقيقة).

ومن هنا يتضح لنا أنَّه إذا كان هناك موضوع لا يفتقد إلى أيَّ كمال وجودي فلا تصدق في حقه أيَّ قضية سالبة، ولا يقبل أن نسلب عنه أيَّ شيء. وبالنتيجة لا يكون مركباً من وجданٍ وفقدانٍ، فهو بسيط من جميع الجهات. وكلَّ بسيط ينطوي على جميع الكلمات، فهو كلَّ الأشياء، وكلَّ الكلمات، وهذا هو مفاد (بسط الحقيقة كلَّ الأشياء).

٦. رجوع كلَّ الأقسام إلى التركيب من الوجدان والفقدان —

يتمثل هذا التركيب في تركيب تحليلي من: حياثة وجدان؛ وحياثة فقدان. وهو يُعدُّ كما قال الحكمي الجليل السبزواري - من أحسنَ أنواع التركيب؛ على اعتبار أنَّ الأنواع الأخرى مركبة من أمور وجودية، فإنَّ أجزاء المركب تركيباً مقدارياً أجزاء وجودية، وكذلك المركب من الجنس والفصل، فإنَّ الفصل هو الصورة بلحاظِ ما، والجنس هو المادة بلحاظِ ما، وهما أمران وجوديان. وأيضاً المركب من الوجود والماهية، فإنَّ الوجود أصيل والماهية تابعةٌ للوجود (فلها حظٌ من الوجود). وعلى هذا فإنَّ كلَّ أنواع التركيب ترجع في نهاية المطاف إلى نوع وحدة، على خلاف التركيب الخامس، فإنه لا يتصور وحدة بين فقدان الوجدان (٣٠).

٧. مقاييس بين التركيب من (الوجود والماهية) والتركيب من (الوجودان والفقدان) —

السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو: هل أن نفي التركيب من الوجود والماهية يستدعي نفي التركيب من الوجودان والفقدان؟

والجواب هو النفي؛ لأن الوجود متقدم على الماهية تقدُّم الحقيقة على المجاز، فيمكن أن يكون الوجود فاقداً للمادة وللأجزاء المقدارية، أو حتى فاقداً للماهية، ولا يمكن بسيط الحقيقة. وبعبارة أخرى: إن نفي الماهية عن واقعية من الواقعيات، كـ (واجب الوجود)، لا يلزمه نفي التركيب من الوجودان والفقدان؛ لأن الوجود في مرتبته (في مرتبة الحقيقة المتقدمة على الماهية المتأخرة بالمجاز) المتقدمة على الماهية قد يكون واحداً لجميع الكمالات، وقد يكون فاقداً لكمالات وجودية، كما هو الحال في المجرّدات التامة بوصفها فاقدة لدرجة فوق التمام، فإنّها ليست مركبة من وجود وماهية، ولكنها مركبة من وجودان وفقدان. وبالتالي ليس بسيط الحقيقة كل الأشياء. ومن هنا يتبيّن عدم صحة ما جاء في (اللمعة الإلهية)، للمحقق الزنوزي: «مع نفي التركيب من الماهية والوجود ينتفي جميع أقسام التركيب»^(٢١). والاشتباه نفسه تكرر في (التعليق على نهاية الحكم): «إذن ثبت بساطة وجود الواجب تعالى على الإطلاق؛ من طريق نفي الماهية عنه، كما أشرنا إليه أعلاه»^(٢٢).

٨. بساطة واجب الوجود (عدم تركبِه من الوجودان والفقدان) —

ويمكن التدليل على بساطة واجب الوجود كما يلي:

أ. إن منشأ التركيب من (الوجود والعدم) هو النقص الوجودي والمحدودية، فإذا كان شمّة موجود كامل من جميع الجهات، بحيث لا يقبل أن يسلب عنه أي كمال وجودي (وفي غير هذه الصورة يلزم انتفاء وصف الوجوب عنه)، فهو غير مركب من الوجود والعدم، فينتج أن وجود الواجب بسيط الحقيقة. قال العالمة الطباطبائي: «ومعنى دخول النفي في هوية وجودية . والوجود ينافق العدم . نقص وجودي في وجود مقاس إلى وجود آخر»^(٢٣).

ب. يرتكز هذا البرهان على (الوجود الذاتي)، وهو متشكّلٌ من:

الصغرى: كلّ جزء بالنسبة إلى الكلّ المنطوي عليه متقدّم بالطبع (تقدّم جزء العلة على معلولها)؛ بمعنى أنّ العقل ينسب الوجود إلى الجزء قبل أن ينسبه إلى المركب. وهذا أصلٌ كليٌّ يجري في كلّ أقسام التركيب (غير الأجزاء المقدارية)، بما فيها القسم الخامس. ومن هنا يتضح أنّه بين المركب وأجزائه يوجد تلازمٌ عدديٌّ؛ بمعنى أنّ انتفاء جزء واحد من المركب يفضي إلى انتفاء المركب تماماً، لكنّ وجود جزء المركب لا يلزمه وجود المركب، فالكلّ بحسب جوهر ذاته متّاحدٌ ومحاجٌ إلى المتقدّم (الكلام في التقدّم بالطبع، وليس في التقدّم بالعلة الناقصة، ناهيك عن التقدّم بالعلة التامة).

الكبيرى: الاحتياج لا يتناسب مع الوجوب؛ لأنّ الاحتياج من لوازم الإمكان.

النتيجة: واجب الوجود ليس مركباً من شيءٍ، حتى من الوجود والعدم، فهو بسيط الحقيقة.

ج. أقسام العمل—

يتصور (الحمل) في مورد لا تكون فيه وحدة محضة، ولا كثرة محضة؛ على اعتبار أنّ لا مجال في الوحدة المحضة لحمل شيءٍ على شيءٍ؛ لأنّه لا تعدد في البين حتى ينعقد الحمل. والأمر نفسه ينطبق على الكثرة المحضة؛ لأنّ البراني لا يثبت للبراني. وبعبارة ثانية: إنّ الحمل يمثل الهوهوية، والهوهوية تستدعي الاتحاد بين أجزاء الحمل (الموضوع والمحمول)، فإذا لم يكن ثمة تفاير بين الموضوع والمحمول فلا معنى للحمل، ولذا عرّفوا الحمل بهذا التعريف: «عبارة عن اتحاد المخالفين من وجهه».

وبناءً على ما سلف يظهر أنّ هذه الحالة (الاتحاد من جهة، والاختلاف من وجه) تشكّل مفهماً للأقسام المختلفة للحمل، التي تحصر في ثلاثة، وهي:

١. **الحمل الأولي الذاتي:** تكون الهوهوية الواقعة بين الموضوع والمحمول على مستوى المفهوم، والاختلاف على مستوى الاعتبار، من قبيل: (الإنسان إنسان).

٢. **الحمل الشائع الصناعي:** تكون الهوهوية الواقعة بين الموضوع والمحمول على مستوى المصدق، والتغاير على مستوى المفهوم، من قبيل: (الإنسان حيوان).

٢. الحمل (الحقيقة والحقيقة): لا تكون في هذا الحمل هوهوية بين الموضوع والمحمول على مستوى المصدق، بل على مستوى المفهوم الفاني في المصدق، من قبيل: (الإنسان عقل).

وإليك تفصيل البحث في ما يتصل بالأنواع الثلاثة:

أ. الحمل الذاتي الأولي: محور الاتحاد في هذا الحمل هو المفهوم (وبطبيعة الحال هناك اتحاد بينهما على مستوى المصدق)، ومحور التغير بينهما هو إما التفصيل والإجمال، من قبيل: (الإنسان حيوانٌ ناطق)؛ وإما اعتبار الذهن، من قبيل: (الإنسان إنسان). وهو أولي بوصفه بديهيًا، وذاتي بوصفه مختصاً بالذاتيات^(٣٤).

ب . الحمل الشائع الصناعي: محور الاتحاد في هذا الحمل هو المصدق، والتغير في المفهوم، من قبيل: (الإمام حجة)، أو (عليٌ وليد الكعبة). وهو شائع بوصفه متداولاً في العلوم والصناعات^(٣٥). ومن أقسام هذا الحمل حمل ذي هو (حمل اشتقاد)، الذي يحتاج إلى اعتبار أمرٍ إضافي، مثل: (الإمام عدل)، أي (الإمام ذو عدل).

ج . حمل (الحقيقة والحقيقة): يتمثل المحور في هذا الحمل في التغير المصدق، ومحور الاتحاد يتمثل في المفهوم الفاني في المحكي (المصدق). وبيان آخر: إنَّ محور الاتحاد بين الموضوع والمحمول ليس المصدق، بل المحور هو المرحلة الكاملة أو النازلة منه، من قبيل: حمل (مرتبة من مراتب الوجود على مرتبة وجودية أخرى)، يكون الموضوع غير المحمول مصداقاً، ومتَّحداً معه مفهوماً. وهذا الاتحاد المفهومي لا ينفك عن الخارج؛ على اعتبار أنَّ انتزاع مفهوم واحد من مصدقين مختلفين غير ممكן. وبناءً على هذا يجب البحث عن جهة اتحاد بين هذين المصدقين، ولا يمكن أن تكون إلا على مستوى الوجود؛ لأصالته، لكنَّها تمثل في السُّنْخِيَّة، لا في الوحدة الشخصية. ومن الواضح أنَّ المرتبة العالية (في حمل مرتبة دانية من الوجود على مرتبة عالية منه) تختلف مصداقاً عن المرتبة الدانية؛ لاختلاف حدودهما، لكنَّهما متَّحدتان في المفهوم الدال على الوحدة السُّنْخِيَّة بين المصدقين.

يمسي معنى هذا الحمل، في ضوء ما سبق، هو أنَّ الموضوع يتَّحد مع المحمول في سُنْخِيَّة الكمال، ويختلف معه في شدة الكمال.

يقول (صدر المتألهين): «الرقيقة هي الحقيقة؛ لأجل الاتصال»^(٣٦).

ويقول المحقق (السبزواري) في شرحه لهذه العبارة: «الرقيقة هي الحقيقة بشكل ضعيف، والحقيقة هي الرقيقة بشكل شديد»^(٣٧).

وجاء في دروس الشيخ (جوادي الآملي): «الحقيقة والرقيقة تشتراكان في الأمور الثبوتية، وتتفرون كل واحده منها بأمور سلبية تختص بها».

تعريف العلامة الطباطبائي عليه السلام —

يرتكز التعريف السابق على الاتحاد بين الطرفين من جهة المفهوم، والاختلاف بينهما من جهة المصدق، أما إذا أخذنا الاتحاد معياراً لصحة الحمل فلا تحتاج حينئذ إلى الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول، ومجرد الاتحاد. كيف ما كان. يكفي في ذلك. يقول العلامة عليه السلام: «وهاهنا نوع ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمى بحمل «الحقيقة والرقيقة»، مبني على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود، واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكمال بنحو أعلى وأشرف، واشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال ما دونها من المراتب»^(٣٨). وبعبارة جامعة: يمكن القول: إن حمل (الحقيقة والرقيقة) ليس حمل نفس المطلق على نفس المقيد، أو العكس، بل إن ما يتتحد مع المقيد رقيقة المطلق، لا المطلق نفسه، وإن ما يتتحد مع المطلق حقيقة المقيد، لا المقيد نفسه. ومحور الاتحاد فيه هو المرتبة النازلة والكافمة لهما.

الحمل في رأي الشيخ مصباح اليزدي —

يرى الشيخ (مصباح اليزدي)، في تعليقاته على الكتاب الشريف (نهاية الحكمة)، أن حمل الحقيقة على الرقيقة لا يشكل حملاً جديداً، بل يرجع إلى الحمل الشائع الصناعي. يقول: «الحمل من المعقولات الثانية المنطقية مما يكون المتصف به وبطرفيه في الذهن. فاعتبار الحمل في الوجود العيني مشكل، إلا أن يراد حمل مفهومين مثثرين إلى الوجود العيني، مثل: أسماء الإشارة. ويمكن أن يراد

بالحمل مطلق الاتحاد، فيعتبر اصطلاحاً عاماً مشتركاً بين معنى منطقي ومعنى فلسفياً، فليتأمل»^(٣٩). ويقول في موضع آخر من التعليقة: «وأمام الوجود العيني فقد مرّ أن كلّ موجود بما أنه موجود فهو واحد، فلا يعقل الاتحاد في وجود واحد، إلاّ باعتبار اختلاف مفهومين محمولين عليه، حيث يكون الاتحاد حقيقةً بين مفهومين، ويكون وصف الوجود هو الوحدة، دون الاتحاد»^(٤٠).

وأمام الحمل بين وجودين خارجين فيردد عليه إشكالان: أ. زيادة على الإشكال الكلي السابق، فإنّ كثيراً من الفلاسفة صرّحوا بأنّ الاتحاد بين الوجودات أمرٌ مستحيل وممتنع^(٤١).

ب . وعلى فرض قبولنا لهذا الاتحاد فإنه ينحصر في الاتحاد الواقع بين المادة والصورة.

وبغضّ النظر عن الإشكالين يمكن تصور الاتحاد بين الوجودات الخارجية: ١. وجود واحد له شروط عرضية مختلفة، متّحدة بعضها مع بعض، كما تتحد مع ذي الشأن.

٢. أحد الوجودين يكون ناعتاً للأخر، من قبيل: الجوهر والعرض الناعت للجوهر، أو كلاماً وجود جوهري بينهما تشكيك عامي، مثل: النفس والبدن.

٢. وجود واحد له مراتب مختلفة بينها (تشكيك خاصي)، المرتبة الدانية متعلقة بالمرتبة العالية، والمرتبة العالية مقومة للمرتبة الدانية، تتحد كلّ مرتبة من مراتبه الدانية مع المرتبة العالية. والحمل في أقسامه الثلاثة حمل وجود على وجود آخر؛ الأول من نوع الحمل الشائع الصناعي؛ والثاني من سُنخ الحمل الاستقافي؛ والثالث يرجع إلى الحمل الشائع. وبعبارة أخرى: إنّ الحمل الشائع الصناعي (ذو هو) على أنواع متعددة: أحد مصاديقه حمل (الحقيقة والرقاقة)، فهو لا يمثل حملاً خاصاً يقع قسيماً للحمل الذاتي الأولي والحمل الشائع الصناعي^(٤٢).

يظهر، تفريعاً على ما سلف، أنّ الحمل في قاعدة (بسط الحقيقة) يرجع إلى حمل (ذى هو)^(٤٣)، ومعنىه أنّ واجب الوجود واجد لجميع الكمالات المتحققة في المكنات بنحو أعلى وأشرف.

٩. حمل (الحقيقة والرقيقة) وباقى أنواع العمل —

نشير في ما يلى إلى الفروقات بين حمل (الحقيقة والرقيقة) وباقى أنواع العمل:

أ. إن المحمول يحمل على الموضوع بحيثيته الثبوتية فقط؛ على اعتبار أن محور الاتحاد في هذا الحمل هو (الوحدة السنخية) بين الموضوع والمحمول، على خلاف (الحمل الشائع) الذي يحمل فيه المحمول على الموضوع بحيثيته الثبوتية والسلبية.

وبعبارة أخرى: إن الموضوع في الحمل الشائع ينطوي على جميع ما ينطوي عليه المحمول من كمالاتٍ، وفقد ما يفقد المحمول منها. يقول العلامة الطباطبائى جعفر بن محمد: «يحمل فيه المحمول على الموضوع بكلتا حيتي ايجابه وسلبه، اللتين تركبته ذاته منهما»^(٤).

ومن هنا يستدعي حمل المحمول . المركب من الإيجاب والسلب . على الموضوع أن يكون هذا الأخير أيضاً مركباً من الإيجاب والسلب. وبالتالي إذا كان الحمل في قاعدة (بسط الحقيقة) حملًا شائعاً يلزم أن يكون (بسط الحقيقة) مركباً من الإيجاب والسلب. ولذا قالوا: الحمل (في القاعدة) حمل (الحقيقة والرقيقة) يحمل المحمول فيه على الموضوع بحيثيته الثبوتية، دون حيثيته السلبية، أي إن المحمول يتحدد مع الموضوع فقط في البعد الثبوتي الذي يشاركه فيه الموضوع. وعلى هذا يستحيل حمل واجب الوجود (بسط الحقيقة) على الموجودات الإمكانية بالحمل الشائع، المفضي إلى تركب واجب الوجود من الإيجاب والسلب.

ب . يتمثل هذا الفارق في أنَّ (الحمل الأولى) و(الحمل الشائع) ينسجمان مع نظريةي (أصالة الماهية) و(أصالة الوجود)، ومع الرؤيتين: (تبالن الموجودات) و(وحدة الوجود التشكيكية والشخصية). وأما حمل (الحقيقة والرقيقة) فلا ينسجم إلا مع نظرية (الوحدة التشكيكية أو الشخصية). ويتجلى الأول (الوحدة التشكيكية) في اتحاد العلة مع معلولها، والثاني (الوحدة الشخصية) في اتحاد الظاهر والمظاهر.

ج . إذا سلينا المحمول . في الحمل الأولى والشائع . عن الموضوع الثابت له بالإيجاب نقع في تناقضٍ منطقي، وأما في حمل (الحقيقة والرقيقة) فلا يلزم أي تناقضٍ منطقي. فإذا قلنا مثلاً: «واجب الوجود ملك: حمل الرقيقة على الحقيقة» لا يتناقض قولنا هذا مع قولنا: «واجب الوجود ليس بملك: الحمل الشائع». ولكن لو قلنا:

«الإنسان يعشق الحقيقة» و«الإنسان ليس يعشق الحقيقة» لوقتنا في تناقضٍ فاحش؛ والسرّ في ذلك هو أنّ حمل (الحقيقة والرقيقة) يتمثّل في حمل الحقيقة المقيدة على المطلق، وليس حمل المقيد نفسه مع حفظ قيوده، مما يمكّننا من سلب المحمول عن الموضوع، من دون أن يفضي بنا إلى أيّ تناقضٍ منطقي؛ إذ مدار السلب والإيجاب مختلف^(٤٥).

د . قد يكون الموضوع في حمل (الحقيقة والرقيقة) موضوعاً لمحمول آخر ينسجم مع المحمول الأول. فإنّ قولنا مثلاً: «واجب الوجود عقل» و«واجب الوجود نفس» ... قولٌ صحيحٌ في ضوء هذا الحمل، ولا يتّأثرُ هذا (في الحمل الشائع)، كقولنا: «عليٌّ مظلوم» و«عليٌّ ليس مظلوماً». والسرّ في المسألة يكمن في الفرق السابق، وهو أنّ المحمول في حمل (الحقيقة والرقيقة) يحمل على الموضوع من حيثيته الثبوتية فقط، وينفرد بحيثياته السلبية التي لا تسري إلى الموضوع.

ه . إنّ حمل (الرقيقة على الحقيقة) يختصّ بحمل وجودٍ على وجود آخر، على خلاف الأمر في الحمل الأولى والشائع؛ فإنه يمكن لنا القول: «الإنسان كليّ»، بمعنى أنّ مفهوم الإنسان كليّ (لا أنّ وجود الإنسان الخارجي كليّ)؛ و«الإنسان كاتب»، بمعنى أنّ الإنسان الخارجي كاتب (لا أنّ مفهوم الإنسان كاتب). وأما في الحمل الأول (الحقيقة والرقيقة) فإنّ المحمول عبارة عن وجودٍ عيني، يمثّل رقيقة لوجود عيني آخر، أي ثمة درجتان لوجودٍ واحد مشكّلاً. وباعتبار أنّ المفاهيم مطلقاً لا تخضع للتشكيك فلا يتصور فيها هذا النوع من الحمل.

١٠. حمل مفهوم على مفهوم، أو وجود على وجود

ما يجب ملاحظته أنّ مصطلح الحمل الأولى (الذى يقع في مقابل الحمل الشائع) يفرق عن مصطلح آخر يقع قياداً للموضوع في عملية الحمل. وبيان آخر: إنه يمكن أن نجعل مفهوماً ما في الحمل الأولى الذاتي والشائع موضوعاً في قضية بعنوانين:

أ. أن تُنسب المحمول إلى الموضوع بوصفه مفهوماً من المفاهيم؛ أي ننظر إلى الموضوع نظرة استقلالية (ما فيه ينظر)، كحملنا وصف الكلية على مفهوم الإنسان في قولنا: (الإنسان كلي). ولأجل بيان هذه النكتة جئنا بقيد (الحمل الأولي) مع الموضوع. وهذا غير الاصطلاح الأولي (الحمل الأولي الذاتي)، فقيل: (الإنسان بالحمل الأولي كلي بالحمل الشائع)؛ بمعنى أنّ حمل مفهوم الكلية على الإنسان حمل شائع صناعي؛ لأنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم الكلي، غاية الأمر أن مفهوم الإنسان مأخوذ بنظرية استقلالية.

ب. أن تُنسب المحمول إلى مفهوم الموضوع بوصفه آلة للحاظ الغير (ما به ينظر)، وحاكيأ عن الخارج، من قبيل: (الإنسان كاتب)؛ لأنّ الكتابة لا تثبت لمفهوم الإنسان بدهاً، بل تثبت للإنسان الخارجي. ومن هذه الجهة قيّد الموضوع بقيد الحمل الشائع (وهذا غير الاصطلاح الأولي: الحمل الشائع الصناعي)، حيث يقولون: (الإنسان بالحمل الشائع كاتب بالحمل الشائع). يمكننا تطبيق التحليل نفسه على مفاد الحمل الأولي الذاتي، فإذا قلنا: (الإنسان إنسان) يمكننا أن نحمل الإنسان على الموضوع بوصفه مفهوماً، أي (مفهوم الإنسان إنسان)، وكذلك يمكننا حمل الإنسان على الموضوع (الإنسان) بوصفه وجوداً عينياً خارجياً. ولأجل بيان أن هذا الحمل بلحظ المفهوم، لا بلحظ المصدق، نأتي بقيد الحمل الأولي، ولبيان أن الحمل بلحظ المصدق الخارجي نأتي بقيد (الحمل الشائع).

لتبسيط البحث أكثر نعرض للأمثلة التالية:

١. الإنسان [بالحمل الأولي] إنسان بالحمل الأولي الذاتي.
٢. الإنسان [بالحمل الشائع] إنسان بالحمل الأولي الذاتي.
٣. الإنسان [بالحمل الأولي] كلي بالحمل الشائع الصناعي.
٤. الإنسان [بالحمل الشائع] كاتب بالحمل الشائع الصناعي.

إذا اتضح لنا التفكيك بين المصطلحين يتبيّن لنا أنّ حمل (الحقيقة على الرقيقة)؛ بوصفه يشكّل حمل وجود على وجود آخر، تمثّل الحقيقة فيه مرتبة عالية

من مراتب التشكيك، وتمثل الرقيقة فيه مرتبة دانية متقومة بالمرتبة العالية. وجلّي أنه لا معنى للتشكيك في المفهوم، وبالتالي الحمل المتصور في هذا المورد حمل (الحقيقة والرقيقة) هو أنّ مفهومي (المحمول والموضوع) مأخذان بنظرية آلية، وبوصفهما فانيين في الوجود الخارجي.

١١. موارد حمل (الحقيقة والرقيقة) —

نشير في ما يلي إلى بعض موارد هذا الحمل، ونقرب من خلالها المطلب إلى الذهن:

أ. الكلم المنفصل: فإن العدد (٢٠) ينطوي على العدد (١٠)، الذي لا ينفك عن العدد (٢٠)، لكن بجهته الثبوتية، لا بجهته السلبية الناشئة من محدودية العدد (١٠)، فإنه من هذه الجهة لا يتّحد مع العدد (٢٠)، وبالتالي لا يحمل على العدد (٢٠)، بل يحمل فقط بحمل (الحقيقة على الرقيقة).

ب . الكلم المتصل: فإن خط (١٠م) يشمل خط (٩م) وزيادة؛ بمعنى أن الخط (٩م) يندرج بحيثيته الثبوتية تحت الخط (١٠م)، لكن بدون حدوده ونقائصه، وبالتالي إذا كان لدينا خط لا ينتهي يكون أليق (بلحاظ الوجود، لا المفهوم) بأن يكون هو الخط الحقيقي. وعلى هذا يصح حمل خط (٩م) على الخط (١٠م) بحمل (الحقيقة والرقيقة).

ج . الكيف: يصح حمل مرتبة ضعيفة من الكيف (مثل: السواد) على مرتبة شديدة منه بحمل (الحقيقة والرقيقة)؛ على اعتبار أن المرتبة الشديدة حقيقة المرتبة الضعيفة، وأن كانت فاقدة لنقص المرتبة الضعيفة وجهتها العدمية.

د . ملكرة الاجتهد: إن ملكرة الاجتهد تتطوّي في عين بساطتها على جميع المعلومات التي لها دخل في عملية الاستباط، وهذا المورد يشبه من عدّة وجوه اشتتمال (بسط الحقيقة) على كل الأشياء:

١. إن ملكرة الاجتهد أمر خارجي (ليس ذهنياً)، مثلها مثل جميع الملّكات النفسانية، من قبيل: (العدالة)، و(العلم)، و...

٢. ملَكَة الاجتِهاد وجود خارجي مجرّد (ليس ماديًّا).
٢. الملَكَة وجود بسيط؛ لأنَّها نحو وجود، والوجود دائمًا بسيط.
٤. الملَكَة أمرٌ بالفعل (ليست بالقوة)، وفعالية (ليست استعدادًا)، وإذا قيل: إنَّ الاجتِهاد بالقوَّة كُلَّ العلوم فالمراد من القوَّة هنا القدرة والمكنة، لا القوَّة التي تقع في مقابل الفعالية؛ لأنَّ الاجتِهاد نحو وجود، والوجود يساوق الفعلية.
٥. وجود مطلق نسبي، بصفته ينطوي على جميع القضايا الإيجابية والسلبية بنحو أعلى وأشرف.
- هـ. الفصل الأخير: الفصل الأخير يقوم النوع، وينطوي على جميع المعاني السابقة عليه، مثل: الناطق، الذي يحتضن الجوهر والأبعاد الثلاثة والنمو والإحساس... بنحو البساطة والإجمال؛ بمعنى أنَّ هاته الحقائق لا تحضر في الناطق بخصوصياتها، بل تحضر بحيثيتها الثبوتية فقط.
- وـ. الوجود الشديد: إنَّ الوجود الشديد يشتمل على معانٍ كثيرة، وهذا الاشتغال بالفعل (ليست بالقوَّة).

١٢. حمل (الحقيقة والرقيقة) في الرؤية العرفانية —

تتمحور الرؤية الفلسفية في هذا الحمل حول (العلية والعلولية)، بحيث يحمل وجود المعلول الضعيف على وجود العلة القوية. وبعبارة أخرى: إنَّ حمل (الحقيقة والرقيقة) في الرؤية الفلسفية يتحقق بين مراتب الوجود التشكيكية، أمَّا في الرؤية العرفانية فإنَّه يتحقق بين (المظاهر: الرقيقة) و(الظاهر: الحقيقة). فالهوية المطلقة (الحق تعالى) تمثل عين مظاهرها، وليس بشيء منها. ولا يشكُّل هذا أيَّ تناقض منطقى؛ فإنَّها عين مظاهرها بحمل (الحقيقة على الرقيقة)، وغيرها بـ (الحمل الشائع الصناعي)^(٤). ويمكن تشبيه هذا الحمل في العرفان بالمرأة؛ فإنَّ المرئي ظاهر في المرأة، وفي الوقت نفسه غيرها. وهذا لا ينسجم إلا مع نظرية (وحدة الوجود الشخصية)، وما يتربَّط عليها من التشكيك في المظاهر.

يرجع أصل هذا التمثيل إلى الإمام الرضا عليه السلام حين سأله (عمران الصابي): ألا تخبرني يا سيدي، أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «جلَّ يا عمran عن ذلك، ليس هو في الخلق، ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك»، ثم زاد: «أخبرني عن المرأة، أنت فيها أم هي فيك؟... فإنْ كان ليس واحد منكمَا في صاحبه فبأيِّ شيء استدللتَ بها على نفسك؟».

ويقول العلامة الطباطبائي في ما يتصل بهذا الموضوع: «الأمر الذي يركِّز عليه القرآن هو أنَّه لا شيء في الوجود غير الله تعالى، والباقي آياته ومظاهره، وإنْ كانت لمظاهره مراتب كثيرة»^(٢٧). ما يحسن الالتفات إليه أنَّ المرأة صادقة في عكسها للأشياء بخلاف السراب؛ فإنه كاذب في دعوه وفي عكسه للأشياء، فثمة فرق أساسي بين هذه النظرية والمثالية، لا يخفي على الشخص القطن وظريف الفكر.

— ١٣. العمل في قاعدة (بسط الحقيقة) —

لا يمكن الوصول إلى كنه قاعدة (بسط الحقيقة) في ضوء (أصالة الماهية) و(تبان الموجودات)، بل يتم ذلك فقط في ضوء (وحدة الوجود التشكيكية) أو (وحدة الوجود الشخصية)، وإنْ تباين التحليلان تبايناً شاسعاً. والسر في ذلك هو أنَّ مفهوم البساطة مفهوم مشكِّكٌ. فالوجود بناءً على أصالة الوجود مراتب كثيرة، ولكل مرتبة وجود خاصٌ يتحلى بمرتبة من البساطة، حتى نصل إلى المرتبة العالية من السلسلة الطولية، التي تتسم بأعلى درجة من البساطة.

والوجود بناءً على الوحدة الشخصية للوجود مصدق واحد فريد، يتحلى بأعلى درجة من البساطة، ذو مظاهر وتجليات كثيرة متعددة، فاقدة لوصف الوجود ولو الزم الوجود، من البساطة وما شابه، وتمثُّل مظهراً وتجلياً للبساطة التامة، وتتحد مع البسيط المطلق نوع اتحاد يصحّ حمل الحقيقة على الرقيقة، بمعنى أنَّ العلة (أو الظاهر) أساس صدور (أو ظهور) الأشياء، والمعلول (أو المظهر) رقيقة العلة (أو الظاهر). وبالتالي يمثل الحمل في القسم الأول (بسط الحقيقة كلَّ الأشياء) حمل (حقيقة ورقيقة)، وفي القسم الثاني (وليس بشيء منها) حملًا شائعاً صناعياً.

وما تجدر ملاحظته هو أنه إذا نظرنا إلى الأشياء كموجوداتٍ إلهية (ننظر إلى الأشياء وهي في المرتبة الإلهية) فإنَّ عنوان (بسط الحقيقة) وعنوان (كلَّ الأشياء) عبارة عن مفهومين غير مفهوم وجود الوجود (الحق)، ويصدق عليهما حينئذُ الحمل الشائع الصناعي، وتحملان على الحق، وعلى صفاته أيضًا، مثل: حمل عنوان العلم، القدرة، و....، عليه تعالى، وعلى بعضها البعض. وسرَّ المسألة هو أنَّ لحاظ الأشياء في مرتبة ذات الحق يعني أنها موجودة بوجودِ إلهي بسيط. أيٌ تشكَّل مع ذات الحق شيئاً واحداً. الأمر الذي يفقدنا وجودها الإمكانى (العقلى والمثالى والطبيعى)، ويفقدناها أيضًا عنوان المعلولية أو المظهرية. ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّ قيد (وليس بشيء منها) ناظر إلى الوجود النفسي للأشياء، ومن هذه الجهة تسليُّب عن الحق بالحمل الشائع الصناعي. يقول صاحب (نقد النصوص): «المسمَّاة (موجودات) تعيناتٌ شُوونه سُبحانه، وهو ذو الشُّؤون. فحقائق الأسماء والأعيان عين شُوونه التي لم تتميَّز عنه إلا بمجرد تعينتها منه من حيث هو غير متعين». وإنْ شئتَ قلتَ: كان ذلك ليشهد هو خصوصيات ذاته في كلَّ شأنٍ من شُوونه»^(٤٨).

وبناءً على هذا فإنَّا إذا نظرنا إلى الأشياء من جهة وجودها الإلهي تحمل على بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء بالحمل الشائع الصناعي، وإذا نظرنا إليها من جهة وجودها النفسي في الجملة (وليس بشيء منها) تحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي، والاً وقعنَا في التناقض المحال؛ لأنَّ بسيط الحقيقة غير الأشياء في مرتبتها العقلية والمثالية والطبيعية. وإذا نظرنا إلى الأشياء من جهة وجودها النفسي تحمل على بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء (في ضوء وحدة الوجود التشكيكية أو الشخصية والتشكيك في المظاهر) حمل (الحقيقة والرقابة)، من قبيل: حمل المعلول على عنته، والظاهر على المظهر، وتحمل في الجملة (وليس بشيء منها) بالحمل الشائع الصناعي.

فلا يمكن القول في ضوء هذا التحليل: إنَّ (بسط الحقيقة) عين كلَّ الأشياء (حمل مواطأة)، ولا يمكن القول أيضًا: إنَّ (بسط الحقيقة) ذو كلَّ الأشياء (حمل اشتقاء); على اعتبار أنَّ الموضوع يتَّحد مع المحمول بكلَّ خصوصياته، سواءً أكانت إيجابية أم سلبية، من قبيل: حمل الناطق على الإنسان، فإنَّ النطق يحمل على الإنسان

بجهتَيْهِ: (الإيجابية)؛ و(السلبية)، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يشكل موضوعاً لقضية محمولها لا ينسجم مع النطق، مثل: (الصاهل). وإذا كان المحمول يحمل على الموضوع بجهته الثبوتية فقط فالحمل حمل (حقيقة ورقيقة)، أي (لا مواطاة، ولا اشتقاء). وبيانُ هنَّي: الموضوع في هذا الحمل يرتبط بالمحمول بخصوصيته الوجودية فقط (وليس بخصوصيته السلبية). وبما أنه لا تمايز في الوجود الصرف (ولا في العدم الصرف)، فبسطِّ الحقيقة كلَّ الأشياء، والذي يتَّحد مع (بسطِّ الحقيقة) هو حقيقة الموجودات (في حمل الرقيقة على الحقيقة)، والذي يتَّحد مع الموجودات هو رقيقة المطلق (في حمل الحقيقة على الرقيقة).

والحاصل أنَّ قاعدة (بسطِّ الحقيقة) تمثل تفسيراً وشراحاً لحمل (الحقيقة والرقيقة)، كما أنَّ الفهم الدقيق لهذه القاعدة لا يمكن إلاً بفهم أقسام الحمل، والفرق بين حمل (الحقيقة والرقيقة) وسائر أنواع الحمل. كما لا يمكن حلَّ كثيرٍ من إشكاليات مسألة (الوجود الذهني) بدون فهم الحمل الأوَّلي والحمل الشائع.

— ١٤. خلاصة برهان (بسطِّ الحقيقة) —

تمثل خلاصة التدليل على القاعدة في أنَّ (كلَّ هوية يمكن أن يسلب عنها شيءٌ أو أشياء فإنَّها تتشَكَّل حثماً من السُّلب والإيجاب، مما يجعلها مركبة في ذاتها). ثمَّ بالاستفادة من القاعدة المنطقية (عكس النقيض) يتبدَّل نقِيض هذه القضية إلى عكس النقيض، وينتج (هوية بسطِّ الحقيقة لا يمكن أن يسلب عنها شيء)، وهذا يشكُّل مفاد (بسطِّ الحقيقة كلَّ الأشياء)^(٤٩). وعلى هذا الضوء سيكون مفاد القاعدة هو (بسطِّ الحقيقة كلَّ الأشياء الوجودية، علمًا وقدرةً وكمالًاً وسعةً، وليس بشيءٍ منها نقصًا). فبسطِّ الحقيقة داخلُ في الأشياء (لا بالمتازجة)، وخارج عنها (لا بالمباهنة)، وبالتالي فإنَّ وروده في الأشياء ليس مثل ورود شيءٍ في شيءٍ آخر، وخروجه ليس مثل خروج شيءٍ من شيءٍ آخر (لا يشدُّ عن حيطة وجوده وعلمه وقدرته شيءٍ من الأشياء).

—١٥ الإشكالات الواردة على القاعدة—

الأول: يلزم من هذه القاعدة عدم صحة أي سلب عن الواجب تعالى، في حين يحمل على الحق تعالى صفاته السلبية، فإننا نقول: (الواجب تعالى ليس جسمًا)، (الواجب تعالى ليس جوهراً وعَرَضاً)، ... وعلى هذا إذا صح سلب الجسمية عن الواجب تعالى فذاته حاصلة من حيثتين: (إيجابية)؛ (سلبية)، وإذا لم يصح سلب هذه الأمور عن الواجب تعالى فلازمه اتصافه تعالى بها^(٠). ومن ناحية أخرى إذا حضرت تمام الأشياء بنحو أعلى وأتم في الواجب تعالى تكون الماهيات متحققة أيضًا في بسيط الحقيقة، مما يفضي إلى أن يكون للواجب تعالى ماهية، أو بالأحرى ماهيات كثيرة.

الجواب: ترجع الصفات السلبية بصفة كلية إلى (سلب الإمكان) عن الواجب تعالى، والإمكان نقص في نفسه، وبالتالي إنّ مرجع تمام الصفات السلبية إلى (سلب النقص)، وسلب النقص مساوٍ مع الكمال. ومن ذلك على سبيل المثال: الجهل بمعنى عدم العلم، وسلب عدم العلم يفضي إلى إثبات العلم للحق تعالى. فليس لذات الحق تعالى حيثيتان: (إيجابية)؛ (سلبية)، بل الحق تعالى صرف الوجود، وحقيقة محضة، منزهة عن كل ماهية.

الثاني: إذا صح حمل جميع الأشياء على الواجب تعالى يصير الحق تعالى عين الأشياء الماهوية؛ على اعتبار أنّ لازم كل حمل الاتحاد والعينية. وكون الواجب بالذات عين المكانت معناه التناقض الصريح.

الجواب: منشأ الإشكال توهُّم أنّ حمل المكانت على الواجب تعالى حمل شائع صناعي، ولكن قد أسلفنا أنّ هذا نوع خاص من الحمل، يعبر عنه بحمل (الحقيقة والرقاقة)، مؤدّاه أنّ المكانت وكمالاتها متحققة في الواجب تعالى، ويوجد نوع سنخية بين الواجب والمكانت، أي إنّ الواجب حقيقة المكانت، والمكانت رقيقة الحق تعالى، ومعلولة (أو مظهر) له. ولا يستلزم منه عينية الواجب تعالى مع المكانت؛ لأنّ الواجب فاقد للماهية، كما لا يستلزم منه عينيته مع الوجودات الخاصة أيضًا؛ على اعتبار أنّ الواجب تعالى لا يتحد أبداً مع الجهات العدمية للمكانت ونقصانها، فإنّ اتحاد الموضوع مع المحمول. كما بيّنا ذلك في تعريف حمل

(الحقيقة والرقيقة) . في سُنْحِ الْكَمَالِ مع اختلافهما في وجودهما الخاص، أي إن المحمول يحمل فقط من جهته الوجودية على الموضوع، وجهته العدمية تخصه هو فقط.

الثالث: مفاد هذه القاعدة بساطة الواجب النسبية، لا بساطته المطلقة. بيان ذلك: بنى (صدر المتألهين) قاعدة (بسطِّ الحقيقة) على أساس التشكيك في مراتب الوجود. يحتل الواجب تعالى المرتبة الأعلى من سلسلة مراتب التشكيك، ويفقد أي نوع من أنواع الحدّ، بل حده أن لا حدّ له. ولما كانت هذه المفردة (لا حدّ له) تحمل على الواجب تعالى بالإيجاب العدولي فهذا يعني أنّ وجود الواجب تعالى مستقلٌ عن الوجودات الإمكانية. وبالتالي ما يثبت هو البساطة النسبية للواجب تعالى، لا البساطة المطلقة، وخاصة إذا كان إسناد الوجود إلى المكنات إسناداً حقيقياً، كما في الواجب تعالى^(٥١).

الجواب: إنّ واجب الوجود في ذاته موجودٌ، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، ومن دون احتياج إلى أي شيء، وموارد كذلك مع حفظ كلّ تقدير وزواله، ومع حفظ كلّ شرط وفقدانه، ومع ملاحظة أي شيء وعدم ملاحظته. والشيء الذي يشترط في تحققّه وجود شيء آخر ليس بواجب الوجود مطلقاً. والحاصل أنّ واجب الوجود بالذات لا يمكن أن يتركب من أي نوع من أنواع التركيب، حتى التركيب من الوجودان والفقدان.

وبعبارة أخرى: يمكن لنا إثبات البساطة المطلقة للواجب تعالى، استناداً على عدّة مقدمات:

الأولى: أصل الواقعية له الضرورة الأزلية^(٥٢)، ولم يؤخذ أي قيد في هذه الضرورة.

الثانية: كلّ ضروري بالضرورة الأزلية فهو بسيط. بيان ذلك: إذا كان الشيء ليس بسيطاً، وفيه شائبة تركيب، فضرورته ضرورة ذاتية؛ أي إنّ ضرورته مقيدة بدوام الذات. ومن هذه الجهة يكون محدوداً؛ لأنّ المركب يلازم أجزاءه تلازمًا عدّيًّا. فالضرورة موجودة ما دامت الذات موجودة، والذات بدون أجزائها غير موجودة. بناءً على هذا فإنّ بساطة الواجب تعالى تثبت عن طريق الضرورة الأزلية التي يتّصف بها

أصل الواقعية؛ لأنَّ الإمكان بقول صدر المتألهين علامة الاحتياج. كما استفاد من هذه الطريقة . بنحو الإجمال . العلامة الطباطبائي في إثباته الواجب تعالى، حيث قال: «الأُولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقدارية على برهان نفي مطلق الحد عنه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالذات، وقد تقدَّمت الإشارة إليه»^(٥٣). والبساطة الثابتة للواجب تعالى (إثباتاً) من خلال هذا البرهان أعلى من البساطة النسبية التي فرَّها (ملاً صدراً) من خلال قاعدة (بسيط الحقيقة)، بناءً على مراتب الوجود التشكيكية.

١٦. نتائج الإطلاق الذاتي الذي يتَّصف به الحق تعالى —

ترتب على الإطلاق الذاتي نتائج خطيرة، من قبيل: توحيد الواجب، ونفي الأوصاف الزائدة والعارضة، وعينية الصفات مع الذات، و.... ويمكن صياغة هذه النتائج كَلَّها في نكتة مؤداها: «لا يحيط بالواجب تعالى شيء حتى يحصره ولا يخلو عنه شيء»؛ لأنَّ الإطلاق الذاتي إطلاق وجودي، وهو غير الإطلاق المفهومي. والفرق بين الإطلاقين أنَّ الإطلاق المفهومي يقبل أن يتيقَّن بأيِّ قيد، ويتحَدَّد مع أيِّ مصاديق من مصاديقه، فيما لا يقبل الإطلاق الوجودي أيِّ قيد، ولا يتحَدَّد مع أيِّ مصاديق. مثلاً: مفهوم الشيئية، الذي يعَدُّ من أوسع المفاهيم وأشملها، يتحَدَّد مع كُلَّ مفردة يساوِها وينسجم معها، وينطبق عنوان الشيئية عليها بوصفها مصادقاً من مصاديقه. فتحنَّ نقول عن الشجرة مثلاً أنها شيء لأنَّ مفهوم الشيء ينطبق على الشجرة، ويتحَدَّد معها. ولكنَّ الواجب في عين كونه محيطاً بكلِّ شيء، ونافذاً في كُلَّ ما سواه، يحفظ إطلاقه الذاتي . الذي يعَدُّ أوسع إطلاق وجودي . في كُلَّ مرتبة يحضر فيها؛ فإنه تعالى في عين كونه نافذاً في الشجرة . مثلاً . لا يتحَدَّد معها ، ولا يحلَّ (من الحلول) فيها ، ولا يقع أيضاً موضوعاً في القضية: الواجب تعالى شجرة (معاذ الله) ، ولا محمولاً في القضية: الشجرة الواجب تعالى (معاذ الله).

تلمس هذه الحقيقة (حفظ الإطلاق الذاتي للواجب تعالى) في قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»؛ فإنه تعالى في عين حضوره في السماء والأرض يبقى حافظاً لمقامه (مقام الإلهية)، ولا يمكن أن يتحَدَّد مع أيِّ شيء، لا مع السماء، ولا

مع الأرض، بخلاف مفهوم الشيء فإنه في الشجرة شجرة، وفي الماء ماء... وقد أكدت الروايات على هذه النكتة، كما نلمح ذلك في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»^(٤٤)، وقوله: «اللهم أنت الصاحب في السفر، وأنت الخليفة في الأهل، ولا يجمعها غيرك؛ لأن المستخلف لا يكون مستصحباً، والمستصحب لا يكون مستخلفاً»^(٤٥).

١٧. نظرية ملاصدرا النهاية في وحدة الوجود—

أثيرت في ما يتصل بمسألة (الوحدة والكثرة) في الحقل الفلسفي والعرفاني أربع تقريرات، نعرض لها في ما يلي:

التقريب الأول: يتمثل في (وحدة الشهود). ويؤكد العارف (التشيري) أنه إذا أثار العرفاء مسألة الوحدة فمرادهم هو (وحدة الشهود)، وليس (وحدة الوجود).

التقريب الثاني: يتمثل في (كثرة الوجود). والمراد من الكثرة هنا الكثرة المطلقة؛ بمعنى أن الوجود يتعدد بتعذر الموجودات، بحيث لا يوجد أي سinx واشتراك بينها، فكل مصدق من الوجود الحقيقي مختلف مع مصدق وجودي آخر، ولا توجد جهة اشتراك تجمع بين مصاديقه، بل الاشتراك يرجع إلى الماهيات، فهي التي تقبل التقسيم والتصنيف. وينسب هذا التقريب إلى المدرسة المشائية.

التقريب الثالث: يتمثل في (وحدة الوجود الشخصية). ولا تتصور أي كثرة في حقيقة الوجود، فمؤدى التقريب هو أن الوجود يساوي واجب الوجود بالذات، ولا حقيقة إلا هو، والبقية مظاهره وتجلياته. وبتعبير آخر: العالم غائبٌ ما ظهر قطّ، والله تعالى ظاهرٌ ما غاب قطّ^(٤٦).

التقريب الرابع: يتمثل في (وحدة الوجود التشكيكية). ومؤداته أن حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لكنها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة؛ أي إنه حقيقة واحدة ذات مراتب (لا أمور متباعدة، ولا وحدة محضة)، تمثل مرتبة من هذه الحقيقة الواحدة الغنى المطلق والشدة اللامتناهية، فيما تمثل باقي المراتب الفقر المطلق والتعلق الشديد.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو ملاك امتياز واشتراك هذه المراتب؟ الجواب: إنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز حقيقة الوجود، وهذه هي الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، المعيّر عنها بـ(التشكيك الخاصي).

وصورة هذه السلسلة التشكيكية أن يقع (الواجب تعالى) في أعلى مرتبة من السلسلة (وحدة أن لا حدّ له)، وتقع (الهيولي) في أدنى مرتبة من السلسلة (وحدة أنها لا فعلية لها إلّا القوّة والاستعداد)، وتقع بين هاتين المرتبتين مراتب كثيرة تقوم المرتبة العالية ما دونها من المراتب الدانية، وتتعلق المرتبة الدانية بالمرتبة العالية. فكل مرتبة تمثل مرحلة من مراحل الوجود. فالواجب تعالى مرحلة واحدة مقيد بعدم القيد بنحو الإيجاب العدولي، وبباقي الموجودات مقيدة بقيود أخرى.

ولا شكّ في تركيز (صدر المتألهين) الشديد على هذا التشكيك في كثير من كتبه. غير أنّ البعض يذهب إلى أنّ هذا لا يمثل رأيه النهائي في المسألة، بل تبنيّ هذا الرأي بوصفه رأياً متوسطاً في الحقل التعليمي، أما رأيه النهائي في هذا الباب فهو (وحدة الوجود الشخصية)، التي مفادها أنّ الوجود واحدٌ ينحصر في الواجب بالذات، وإذا أُسند الوجود إلى غيره فالإسناد مجازي (من باب جري الميزاب). ولتأييد هذا الادّعاء يمكننا الاستشهاد بمقاطع من (الأسفار)، ومن جملتها: ما جاء في المجلد الثاني في فصل (في بعض خبايا العلية): «فكذلك هداني ربّي بالبرهان التّير العرضي إلى صراطِ مستقيم، من كون الوجود والوجود منحصراً في حقيقة واحدة شخصية، لا شريك له في الوجودية الحقيقة، ولا ثانٍ له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبد فإنّما هو من ظهورات ذاته، وتجليّات صفاته، التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرّح به لسان بعض العرفاء، بقوله: «فالمقول عليه ما سوى الله أو غيره (المسمى بالعالم) هو بالنسبة إليه تعالى كالفعل للشخص»».

وهذه العبارة صريحة في (وحدة الوجود الشخصية)، أو أقلّ ما نقوله: إنّها لا تنسمج بَنْداً مع (وحدة الوجود التشكيكية). ولذا نجد في مكانٍ آخر يصرّح أنّ نظريته النهائية تخالف مسألة التشكيك، وينعتها بالنظر الجليل: «فما وصفناه أولاً أنّ

في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر؛ بسبب السلوك العرفاني، إلى كون العلة منها أمراً حقيقياً، والمعلول جهة من جهاتها^(٥٧).

—١٨. القاعدة في مرآة الآيات والروايات—

هناك كثيرٌ من الآيات والروايات استشهد بها الفلاسفة والعرفاء لصالح هذه القاعدة الشريفة، يَبْدِأُ أَنَّهَا لِيُسْتَ عَلَى مَسْتَوِي وَاحِدٍ مِنْ نَاحِيَةِ الدِّلَالَةِ عَلَى الْمُطَلَّبِ؛ إِذْ لَا يَخْلُو بَعْضُهَا مِنْ تَكَلُّفٍ، يَحْتَاجُ إِلَى تَأْوِيلٍ حَتَّى يَنْسَجُمُ مَعَ مَوْدَى الْقَاعِدَةِ. وَيَقِيْ ما يلي نعرض بعضاً منها تباعاً:

أ. «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَقَتَنَاهُمَا». مفاد الآية أنَّ جميع الخلق كان في صورة وجود واحد بسيط، ثم في مقام الفتق. الذي يمثل تفصيل هذا الرتق. ظهر في شكل سماوات وأرض^(٥٨). وبعبارة ثانية: إنَّ الأشياء بتمامها موجودة في عالم الجبروت، الذي يمثل عالم الخزائن بشكل بسيط، ثم ببركة التجلّي تنزلت من هذا المقام إلى عالم القدر، أي أخذت القدر (الحد) المختص لها، ثم تنزلت بعدها إلى عالم الملك.

ب. «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٌّ». يعبر العرفاء عن الفيض المنبسط بماء الحقيقة؛ لأنَّ عنوان (كل شيء حي) يشمل بطبيعة الحال العقول المجردة والنفوس الناطقة. وباعتبار أنَّ هذه العقول والنفوس أمور مجردة عن المادة ولو ازماها لا يمكن حصر معنى الآية في الماء الظاهري، بل يتعمّن تفسير كلمة (ماء) في الآية الكريمة بماء الحقيقي، بمعنى (الفيض المنبسط الإلهي)، حتى يشمل العنوان (كل شيء حي) عالم المجرّدات. يقول صدر المتألهين: «وهل الماء الحقيقي إلا رحمته التي وسعت كل شيء»^(٥٩). ويعلّق (المحقق السبزواري)، في معرض نقده لما جاء في (الأسفار): «هذا في الوحدة في الكثرة أظهر منه في عكسه^(٦٠)، وكلمة «حي» صفة موضحة، لا مخصوصة، إشارة إلى أنَّ كل شيء له حياة وشعور»^(٦١). غير أنَّ (المحقق السبزواري) نفسه ردَّ هذا النقد في تعليقاته على (الشواهد الريوبودية)، بقوله: «هاتان الآيتان، بل قوله تعالى: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْتَمَا كُنْثُمْ»، وإنْ كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في

الكثرة، وما نحن بصدده هو الكثرة في الوحدة، إلا أن الأولى من فروع الثانية؛ لأنَّه إذا كان جميع الموجودات بما هي وجوداً منطوياً في وجوده، وكان وجوده لفَّ الموجودات، وهي نشره، ورتقها، وهي فتقه، وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو أعلى، كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثارات بلا تجافٍ عن مقامه الشامخ الأزلي. فإيراد الآيات الظاهرة في أحد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر؛ للإشارة إلى هذه اللطيفة»^(١٢).

ج. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَأَيْهُمْ وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ». فهو رابع الثلاثة، وخامس الأربع، وسادس الخمسة؛ لأنَّه بوحدانيته كلَّ الأشياء، وليس هو شيئاً من الأشياء؛ لأنَّ وحدته ليست عدديَّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد، بل وحدة حقيقية لا مكافئ لها في الوجود، ولهذا «كُفَّارُ الَّذِينَ قَاتَلُوا إِنَّ اللَّهَ كَالِثُ ثَلَاثَةٌ»، ولو قالوا: ثالث اثنين لم يكونوا كفاراً^(١٣). وهذا التعبير القرآني ظريفٌ ودقيقٌ جداً؛ لأنَّ واجب تعاليٍ محيطٌ بجميع الأشياء وشُؤونها، فإذا كان حاضراً مع مجموعة متشكلة من ثلاثة أنصار تصير المجموعة متشكلة من أربعة أنصار، ويقع حينئذٍ في عرض المكانت. ولكنَّ الحقَّ تعاليٌ ليس رابعاً أربعة، بل رابعاً ثلاثة، وخامساً أربعة، وهكذا. ولو قال قائلٌ: الله تعاليٌ رابع ثلاثة لـكفر؛ إذ قد جعل الله تعاليٍ في عرض موجوداته. ولكنَّ الاعتقاد بأنَّه رابع ثلاثة يمثلُ عين التوحيد الخالص، فهو تعاليٌ دائماً سادس خمسة، وخامس أربعة، ورابع ثلاثة، ولم يكن مطلقاً رابعاً أربعة، وخامس خمسة، وسادس ستة؛ لأنَّ وحدته تعاليٌ وحدة إطلاقية، وليس وحدة عدديَّة، وإنَّما كان ثالث ثلاثة مما يفضي إلى عقيدة التثليث، كما هو معتقد النصارى. أمَّا القرآن الكريم فإنه يؤكدُ أنَّ معية الحقَّ القيومية (إطلاقه الذاتي) لا ينقطع عن أيِّ شيءٍ من الأشياء بأيِّ نحوٍ من الأحوال: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْتَمَا كُنْثُمْ»، بما في ذلك تمام قدرات الإنسان الفكرية والعملية.

د. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ». وغير خفيٍّ أنَّ كون الحقَّ هو الأول في عين كونه هو الآخر تصير واضحة على أساس هذه القاعدة الشريفة، يقول المحقق

الاشتiani: «الوجود بنحو الإطلاق منه، وكلّ شيء يرجع إليه، وبحكم كون الوجود في الممكن وديعة، ولا بدّ أن تردّ الودائع، فمآل هذه القاعدة إلى وحدة الوجود، هو الأوّل والآخر».

هـ. **«هُوَ مَعَكُمْ أَيْتَمَا كُنْتُمْ»**: إذ هذه المعية ليست بنحو الممازجة والمداخلة، أو الحلول والاتحاد، وليس كذلك في رتبة الوجود، أو في الزمان والمكان.

وـ. يقول أمير المؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة): «موجود غير فقيد»؛ ويقول في موضع آخر: «منْ حَدَّهُ فَقَدَ عَدَهُ»، ولا ميز في صرف الشيء.

١٩- نتائج قاعدة بسيط الحقيقة

وُظِّفَت القاعدة من طرف (صدر المتألهين) ومدرسته على مستويات عديدة، نعرض لبعضها في ما يلي:

أ. التدليل بالقاعدة على وحدة الواجب تعالى. بيان ذلك: إنّ العلم ببساطة الواجب يستلزم العلم بوحدة ذاته تعالى؛ لاستحالة سلب أيّ أمرٍ وجودي عن بسيط الحقيقة، فلا يبقى مجالٌ لفرض وجود آخر لم يكن داخلاً في بسيط الحقيقة، ناهيك عن فرض شريك له تعالى^(٤).

ويرى (السيد الطباطبائي) أنّ هذا الاستدلال؛ بوصفه انتقالاً من أحد المتلازمين (البساطة) إلى ملازم آخر (الوحدة)، يندرج تحت استدلال الإثني، لا اللّمي. وهذا البيان يمثل أحسن جواب على شبهة (ابن سكونة البغدادي)^(٥).

بـ. التدليل بالقاعدة على أنّ الواجب تعالى ينطوي على تمام الصفات الكمالية. ثبتت القاعدة أنّ الحقّ تعالى لا ينطوي على الصفات الكمالية الموجودة فحسب، بل ينطوي على كلّ صفةٍ كمالية مفروضة، فإنّ فرض صفة وجودية متحققة لا يتّصف بها الحقّ تعالى فرضٌ لا ينسجم مع البساطة التامة. والحقّ تعالى بوصفه تمام الشيء أحقّ بنفس ذلك الشيء (أقرب إليكم من حبل الوريد). وبتعبير (المحقق الطوسي): تبيّن القاعدة عن: ١. بسيط الحقيقة كلّ الأشياء؛ ٢. بسيط الحقيقة ليس بشيء منها؛ ٣. لا حقيقة بغير بسيط الحقيقة^(٦).

ج . التدليل بالقاعدة على أنَّ النفس الناطقة الإنسانية في عين بساطتها متعددة مع جميع قواها . وبيانٌ آخر : النفس الناطقة في حقيقتها بسيطة ، وكلَّ بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء ، فالنفس الناطقة عين جميع قواها^(٧٧) .

د . التدليل بالقاعدة على أنَّ الهيولي قادرٌ على التلبيس بجميع الصور؛ لأنَّ الهيولي بسيطة بالبساطة المحسنة ، وبالتالي تكون بالقوة جميع الصور ، مما يؤهلها لقبول أيَّ فعليَّة من هذه الفعليات.

ه . التدليل بالقاعدة على سريران صفات الوجود في جميع الموجودات؛ لأنَّ الوجود الحقيقي سارٍ في تمام الموجودات . وهذا السريران مشكِّكٌ؛ أي إنَّ صفات الوجود ، من علمٍ وقدرةٍ وحياةٍ وإرادةٍ و... ، ساريةٌ في جميع مراتب الوجود ، بما فيها الحمدادات والنباتات . ولعلَ الآية الشريفة : «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْنَرِهِ وَلَكِنَّ لَا تَفْهَمُونَ تَسْبِيحَهُمْ» تشير إلى هذه النكتة . فإذاً أينما يتحقق الوجود تتحقق هذه الصفات تحققًا مشكِّكًاً ومتفاوتاً .

و . التدليل بالقاعدة على علم الحق تعلى بما سواه . وهذه المسألة تعدَّ من أصعب مسائل الفلسفة الإلهية . ويمكن معاينة سرَّ صعوبة المسألة في الأمور الثلاثة التالية :

١. العلم في حد ذاته مسألة فلسفية صعبة ، سواء كان هذا العلم علم واجب الوجود أو علم الممكنات . وهذا ما يشير إليه (صدر المتألهين) بقوله : «إنَّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقوله من أغمض المسائل الحكمية ، التي لم تنفتح لأحدٍ من علماء الإسلام إلى يومنا هذا»^(٧٨) .

٢. صعوبة تحليل علم الواجب بالمكانات قبل الإيجاد ، فكيف يتصور العلم (شيءٌ ما) بدون وجود هذا الشيء (العلوم)؟! هذه المسألة مع أنها تحالف صريح القرآن الكريم ، حيث يقول : «لَا يَغْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» ، استمرَّت في الوسط التقليدي الإسلامي إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام ، أي ما يربو على قرِّن من نزول القرآن الكريم .

٣. سُرُّ آخر في صعوبة هذه المسألة يكمن في أنَّ الألفاظ وضعفت لأرواح المعاني ، ولها مصاديق متفاوته . ومن البديهي أنَّ التفاوت التشكيكي لمصاديق اللفظ لا يكون

سبباً في أن تستعمل في مصاديقها العالية (الواجب تعالى) استعمالاً مجازياً. ولكن ليس من السهل على الذهنيات العادلة المستأنسة بالصاديق الدانية أن تستوعب استخدام تلك المفاهيم (المعاني) في المصاديق العالية. ومن جهة أخرى ليس للإنسان في الحقل المعرفي غير الألفاظ والمفاهيم، فيصعب عليه توظيفها في المصاديق العالية. ولهذا قيل: «منْ عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانَهُ»^(١٩)، فإنه من اتصل بالحق تعالى بالعلم الحضوري، وترجم ما عاشه إلى المفاهيم، كُلَّ لسانه، كما جاء في العبارة الشريفة. ولصعوبة المسألة اختلف أصحاب الأئمة فيها، كما نلمس ذلك في ما نقله (الكليني): «قلت لأبي جعفر: جعلت فداك، إنْ رأيْتَ أَنْ تَعْلَمْنِي هَلْ كَانَ اللَّهُ - جَلَّ وَجْهُهُ - يَعْلَمُ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ أَنَّهُ وَحْدَهُ؟ فَقَدْ اخْتَلَفَ مَوَالِيكَ...»^(٢٠).

وسرّ تشتت أراء الفلسفه يكمن في هذه النقطة، ولم يشاهد اختلافاً في مسألة فلسفية كما شهد في هذه المسألة. ولا يقتصر الأمر على صفة العلم، بل يشمل سائر الصفات ذات الإضافة، من قبيل: القدرة بدون مقدور، وبصیر بدون مبصر، وسمیع بدون مسموع؛ لأنَّ هذه الأوصاف حقيقة يلزمها الإضافة إلى الغير، ومع انتفاء الغير كيف تتحقق هذه الصفات؟ وقد شبهه (صدر المتألهين) الإشكالية بعدما تأمل فيها بمسألة فلسفية أخرى عويصة، هي (ربط الحادث بالقديم)، التي حيرت عقول العلماء، الذين عجزوا في تقديم شيء يُعْتَنِي به في حلها. ولكن بركة قاعدة (بسیط الحقيقة كُلَّ الأشياء) يمكن لنا إثبات أنَّ الحق تعالى يعلم في مقام ذاته علمًا تفصيليًا بجميع الأشياء قبل إيجادها.

ومن المتفق عليه بين الفلسفه كافة أنَّ للحق علمًا إجماليًا بما عداه، يمثل هذا عين ذات الحق تعالى، ولكن هل للحق علم تفصيلي بما سواه في مرحلة ما قبل الإيجاد أم لا؟ وهل هذا العلم عين ذاته المقدسة؟ وظيفة برهان (بسیط الحقيقة كُلَّ الأشياء) تمثل في إثبات القضية التالية: إنَّ للحق تعالى في مرحلة (هو الباطن) علمًا تفصيليًا بما سواه، ويمثل هذا المقام (مقام البطون) الذي لم يظهر أبداً، كما نلمس ذلك في الأدعية المأثورة: «وبأسمائك التي استأثرت بها لنفسك». ومن هنا يقول (صدر المتألهين) في بداية فصل الإلهيات بالمعنى الأخص: «والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى

لأشياء كلّها في هذه المرتبة الأحادية، التي هي غيب، وأبسط من كلّ بسيط». ولعل الآية الكريمة: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» تشير إلى هذه المرتبة من العلم الإلهي. وببيان آخر: يمكن الاستفادة لإثبات علم الواجب بما عاده من طرق ثلاثة:
الأولى: إنّ واجب الوجود مجرد تمامٍ غير أنّ ما يثبته هذا البرهان هو الضرورة الذاتية لعلم الواجب بما سواه.

الثانية: طريقة المتكلّمين، التي تتمثل في برهان (إتقان الصنع)، الذي تشير إليه الآية المباركة: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ الْطَّفِيفُ الْخَيْرِ». لكنّ هذا الاستدلال لا يثبت العلم كصفة ذات؛ على اعتبار أنّ (اسم الخالق): بوصفه اسمًا من الأسماء الفعلية، لا يمكن أن يقع حدًّا وسـطاً لإثبات صفةٍ من صفات الذات؛ إذ تقع مرتبة الذات فوق مرتبة الأحادية، و(اسم الخالق) يتجلّى على مستوى مرتبة الواحدية، والاستدلال بذيل الآية المباركة: «وهو اللطيف الخير» وإنْ قرب المطلب إلى حدٍ ما، غير أنّ الاسمين محدودان من حيث الإحاطة والاتساع.

الثالثة: الاستفادة من قاعدة (بسيط الحقيقة)، التي تعد (أسدٌ وأخضر البراهين في هذا الباب. وما يجب الالتفات إليه هو:
 أ. علم الحقّ تعالى بالأشياء غير الأشياء نفسها؛
 ب. علم الحقّ تعالى بالأشياء مقدمٌ على الأشياء نفسها؛
 ج. علم الحقّ تعالى بما سواه ليس خارجاً عن ذاته المقدّسة، بل يقع في مقام ذات العالم^(١).

الحكماء وإن اتفقوا على أن للحقّ تعالى علمًا إجماليًا بالأشياء في مرتبة الذات، غير أنّ الخلاف وقع بينهم في العلم التفصيلي في مقام الذات؛ حيث قبلت المدرسة المشائية والأفلاطونية علم الواجب بما سواه، وأنّ علمه بها مقدمٌ على تحققها، ورفضوا العلم بالأشياء في مرتبة الذات. كما رفض شيخ الإشراق أيضًا أن يكون علم الحقّ بالأشياء [بنحو التفصيل] متقدّمًّا عليها، بل يرى أنّ العلم بالأشياء يقع في مرتبة ذات الأشياء. الأمر الذي جعل (صدر المتألهين) يتعجب، ويتساءل: كيّف لم يوفق (شيخ الإشراق) لحلّ العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد مع تمكّنه من حلّ علم الحقّ

تعالى في مرتبة الأشياء: «ولعمري إنّه من العجائب التي لم تَرَ مثلها أعين الأنام، ولم يسمع نظيرتها أولو العقول والأفهام»^(٧٢). في حين أنّ جميع هذه الإشكاليات تحل بفضل قاعدة (بسطّ الحقيقة كلّ الأشياء)، فكما أنّ بسطّ الحقيقة بلحاظ الوجود ككلّ الأشياء فكذلك بلحاظ العلم ككلّ الأشياء، بدون أن يلزم اختلاف الحيثيات في الذات المقدّسة.

فالقاعدة تثبت من جهة (العلم الإجمالي) بما عداه في مقام ذاته تعالى، وتثبت من جهة أخرى (العلم التفصيلي) بما سواه في مقام الذات أيضاً، وباعتبار أنّ الإجمال لا معنى له في مقام الذات فمعنى هو البساطة، لا الإبهام. ومعنى ذلك أنّ معلومات الحق تعالى وإن كانت كثيرة وعظيمة، لكنّها موجودة بوجوهٍ واحدٍ بسيطٍ، وهذا الوجود البسيط ليس بشيءٍ من الوجودات الخاصة لهذه المعلومات. وبالتالي كـلّ الأشياء (بدون أن يفرض بينها تكثير) جليّةٌ واضحةٌ في مقام الذات الإلهية، والذات المقدّسة في عين الوجدة والبساطة كـلّ الأشياء. فذات الحق تعالى عالمٌ بجميع الحقائق الوجودية.

الم孚ّاص

- (١) الإلهيات بالمعنى الأخصّ تمثّل مجموعة مسائل تتناول بالدراسة ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله.
- (٢) العلامة الطباطبائي، تعليقة الأسفار ٦: ١١٠، المشاعر للملا صدرا.
- (٣) نهاية الحكمـة: ٢٤٩، المرحلة ١٢، الفصل السابع.
- (٤) شرح الإشارات، النـمط الرابع، الفصل ١١.
- (٥) المبدأ والمعاد: ٤١.
- (٦) تفسير آية الكرسي: ٩٧ - ٩٨.
- (٧) تعليقـة على أصول الكافي: ٢٤٣.
- (٨) الشيخ جوادي آمـلي، شـرح الحـكمة المـتعـالـية، الجزء ١ من المـجلـد ٦: ٦٧ - ٦٩.
- (٩) السـبـزـوارـي، شـرح المـنظـومة، الفـرـرـ ٧١.
- (١٠) هذه النسبة إلى معلم المشائين تبني على أنّ كتاب أثـلـوجـياـ أثرـ من آثارـ أـرسـطـوـ، ولكنـ ثـبتـ الآنـ عندـ المـحـقـقـينـ أنـ الكـتابـ هوـ لأـفـلـطـوـنـ المـصـرـيـ، فـالـنـسـبةـ غـيرـ صـحـيـحةـ.

- (١١) الأسفار، المجلد ٦: ٢٦٩.
- (١٢) أسرار الحكم: ٣٧ - ٣٩.
- (١٣) إلهيات الشفاء: ٣٥٥.
- (١٤) المبدأ والمعاد: ١٩.
- (١٥) التقدیسات بنقل من أسرار الحكم: ٣٩.
- (١٦) القبسات، القبس الثامن: ٣١٩.
- (١٧) الأسفار، المجلد ١: ١٢٥.
- (١٨) الأسفار، المجلد ٦: ٥٧.
- (١٩) الأسفار، المجلد ١: ١٢٣.
- (٢٠) الأسفار، المجلد ٣: ٤٠.
- (٢١) مفاتيح الغيب، المفتاح ١٦: ٥٧٥.
- (٢٢) الأسفار، المجلد ٦: ١١٠.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) شرح مقدمة القيصري: ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (٢٥) مجموعة الآثار، المجلد ٥: ٣٢.
- (٢٦) شرح المنظومة: ١٧٣.
- (٢٧) شرح مقدمة القيصري.
- (٢٨) الفرق بين المادة الذهنية والجنس هو أنّ المادة المأخوذة لا يشرط هي الجنس، والجنس المأخوذ بشرط لا هو المادة. والبيان نفسه ينسحب على الصورة والفصل.
- (٢٩) نهاية الحكم: ٢٧٦.
- (٣٠) يمكن أن ننظر إلى المسألة من جهة أخرى، هي أنّ جميع أقسام التركيب ترجع في الحقيقة إلى القسم الخامس (التركيب من وجdan وفقدان): على اعتبار أنّ كلاً من المادة . التي هي قوّة محضة . والماهية . التي هي تابعة للوجود . والأجزاء المقدارية . بوصفها أجزاء (تقطيع وتفرق). لا تتمتع بحظٌ من الوجود، وكلَ تركيب يرجع في أصله إلى فقدان والوجود، فهو لا يشكل تركيباً حقيقياً.
- (٣١) اللعنة الإلهية: ١١٠.
- (٣٢) تعليقة على نهاية الحكم: ٢٠٩، الرقم: ٢١٧.
- (٣٣) نهاية الحكم: ٢٧٦.
- (٣٤) ملأ علي نوري، رسالة بسيط الحقيقة: ٣٩.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) الأسفار، المجلد ٨: ١٢٧.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) نهاية الحكم، المرحلة السابعة.

- (٤٩) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٠٩، الرقم: ٢١٧.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٠٨، الرقم: ٢١٥.
- (٤١) الأسفار، المجلد ٢: ٩٧؛ المباحث الشرقية، المجلد ١: ٩٠.
- (٤٢) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٠٨، الرقم: ٢١٥.
- (٤٣) المصدر السابق: ٤٢٤، الرقم: ٤١٥.
- (٤٤) تعليقة على الأسفار، المجلد ٦: ١١٠.
- (٤٥) أثار هذا الفرق بعض المحققين في شرحه على الأسفار. لكن عند التحقيق نجد أنَّ هذا الفرق لا يشكل فرقاً ماهوياً بين الحملين؛ على اعتبار أنَّ عدم الوقع في التناقض المنطقي راجع إلى عدم مراعاة شروط التناقض (التي منها وحدة العمل). فإنَّ إذا أردنا سلب المحمول عن الموضوع (على مستوى نفس حمل الحقيقة والحقيقة) نقع في التناقض المنطقي.
- (٤٦) لما كان في الرؤية العرفانية (لا بشرط القسمي) (وشرط شيء) (وأنواع الكثرة الأخرى) كلَّ من سُنْخ المظاهر فليس لها علاقة مع (لا بشرط القسمي) بوصفه عين الحق تعالى.
- (٤٧) أصول الفلسفة، ج ٥، المقالة ١٤.
- (٤٨) عبد الله جامي، نقد النصوص: ٧٢.
- (٤٩) المشاعر، المشعر السادس، تعليقة على الأسفار ٦: ١١٠؛ العرشية: ٥.
- (٥٠) يرد شبيه هذا الإشكال على كونه تعالى مبدأ الأشياء؛ إذ لما كان الواجب تعالى مبدأ الجسم فهو جسم أيضاً. وتتعرض له حين تحليلنا للدليل الثاني.
- (٥١) نعم، هذا الكلام يستقيم مع الالتفات إلى سلسلة المراتب التشكيكية، أمّا إذا سلكتنا طريق الإطلاق الذاتي فستثبت البساطة المطلقة للواجب تعالى (لا البساطة النسبية).
- (٥٢) الضرورة الأزلية تختص بالواجب تعالى. ومؤداتها أنَّ المحمول ضروري الثبوت للموضوع، بدون أي حيادية، لا حيادية تعليمية، ولا حيادية تقيدية. وتقع في مقابل الضرورة الذاتية، التي مفادها: المحمول ضروري الثبوت للموضوع ما دامت الذات متحققة؛ أي إنَّ الموضوع يحتاج إلى حيادية تعليمية في تلُّه بالمحمول.
- (٥٣) تعليقة على الأسفار ٦: ١٠١.
- (٥٤) نهج البلاغة، الخطبة ٤٦.
- (٥٥) الأسفار، المجلد ٢: ٣٠٠ - ٣٠١.
- (٥٦) تസب هذه النظرية إلى محبي الدين ابن عربي.
- (٥٧) شرح الحكمة المتعالية: ٢١٦.
- (٥٨) الأسفار، المجلد ٦: ١١٧.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) في حين أنَّ صدر المتألهين حين استشهاده بالآية كان في صدد بيان انطواء الكثرة في الوحدة.
- (٦١) الشواهد الروبوية: ٤٧٠، تعليقات المحقق السبزواري رحمه الله.

- (٦٢) الشواهد الربوبية، الإشراق العاشر: ٤٨.
- (٦٣) الأسفار، المجلد ٦: ١٣٧.
- (٦٤) يقول صدر المتألهين عليه السلام: غاية التوحيد يثبت بهذا البرهان.
- (٦٥) البداية والنهاية، المحقق الطوسي: ١.
- (٦٦) الأسفار، المجلد ٣: ٢١٢.
- (٦٧) النفس في وحدتها كلَّ القوى، و فعلها في فعله قد انطوى. (السبزواري).
- (٦٨) الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ٣٥ - ٣٦.
- (٦٩) شرح أصول الكافي: ٢١٨.
- (٧٠) شرح الهدایة: ٢٢٠.
- (٧١) شرح أصول الكافي: ٢١٨.
- (٧٢) شرح الهدایة: ٢٢٠.

الاستشراق اليهودي

هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب

د. فاطمة جان أحمد^(*)

ترجمة: عماد الهلالي

— مقدمة —

تأثرت علاقة الغرب بالإسلام عامةً، والتسيّع خاصةً، بالفَكِير الاستشرافي. ولقد بدأت الأمور تسير على هذا المنوال منذ أواخر القرن الثامن عشر للميلاد على أقل تقدير، واستمر الحال على ذلك إلى يومنا هذا. وإذا نظرنا بواقعية إلى تاريخ الدراسات الإسلامية في الغرب سيتجلى لنا بوضوح أن البحوث العلمية في مجال التاريخ الإسلامي كانت متأثرة بالأحكام المسبقة، وذات الصبغة الحادة والناقمة على الإسلام، أو الاتجاهات التي تسعى لتحقيق أهداف سياسية من خلال استثمار الآليات المنهجية للدراسات الاستشرافية.

وقد سعى علماء الدراسات الإسلامية (Islamologists) الغربيين في هذا المجال إلى الحديث بطريقةٍ مرنَّة (بتساهُلٍ) حول الشرق والإسلام، وخاصة التسيّع. وهنا أسئلة تطرح نفسها، وهي:

- هل يمكن اعتبار مستشرقين أمثال: ساسي^(١)، ولان^(٢)، ورينان^(٣)، وغير^(٤)، وماسينيون^(٥)، حياديين؟
- وهل كانت الأهداف العلمية الخالصة تقف وراء جهود الباحثين الأمريكيين

(*) باحثة في مجال الاستشراق والفكير اليهودي.

الذين درسوا الشرق الأوسط والإسلام إثر التقدُّم العلمي في مختلف مجالات التاريخ، وعلم اللغة، وعلم الإنسان (الأنتروبولوجيا)، وعلم الاجتماع، في القرن العشرين في كبرى المراكز العلمية الغربية، من قبيل: بريستون، وهارفارد، وشيكاغو؟ هذه الأسئلة تدفع، من خلال تحليل تيار الاستشراق، إلى البحث في الأهداف السياسية والثقافية، الظاهرة والخفية، في المجالات العلمية في عالم الغرب.

لقد أدى ظهور إسرائيل على خارطة العالم إلى نشوء رؤية سياسية في التاريخ الجديد للعالم المعاصر، حيث بدأت نشاطات المستشرقين اليهود العلمية في أوائل القرن الثامن عشر في الغرب. إن تركيز بحوث اليهود على الدراسات الإسلامية، وإعطاء الأولوية للبحث حول المجتمعات الإسلامية، وكذلك إيجاد التيارات الالتفاضية أو المهجنة، أسس لحركة مختلفة في الغرب من أجل إيجاد التحرير والتشكيك في تاريخ الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من الدارسين في المراكز العلمية التابعة للوكالة اليهودية يمكن إدخالهم في قائمة المستشرقين الغربيين. إن هذا النشاط الكبير في مجال الدراسات الإسلامية في الغرب، والعدد الكبير من المستشرقين الراغبين في البحث والدراسة في مجال التاريخ الإسلامي، يدفع إلى التأمل بدقة في مسار نشوء التيارات الاستشرافية، ودراستها، والتعرف على مخاطرها. والبحث التمهيدي الذي بين أيديكم ما هو إلا سعيًّا محدوداً للإجابة عن التساؤلات التالية:

أ. ما هي دائرة بحث الاستشراق اليهودي؟

ب. ما هي أهداف الاستشراق اليهودي؟

ج. ما هي خصائص تيار الاستشراق اليهودي؟

لا شك في أن استعراض الإحصائيات والتخمينات المحتملة، والفرضيات العلمية، يمكن أن يكون مفيداً للوصول إلى أهداف هذا البحث. وبناءً على هذه الحاجة الضرورية نستعرض أهم الفرضيات في مجال الإجابة عن الأسئلة المتقدمة:

1. إن دائرة الدراسة في الاستشراق اليهودي هي العالم الإسلامي كله، وخاصة تاريخ صدر الإسلام، ومصادره الأولية، أي اللبنات الأولى للإسلام.

٢. إن أهم أهداف الاستشراق اليهودي من الدراسات الإسلامية هو التشكيك وطرح الإشكالات والشبهات، وإيجاد الخلل، وإقامة الحوار البحثي في مجال التاريخ الإسلامي.

٣. من خصائص الاستشراق اليهودي ما يلي:

- أ. الاستناد إلى المصادر الإسلامية غير المعتبرة، والتركيز على تحريفاتها.
- بـ. النظرة العقلانية إلى الأحداث التاريخية غير الثابتة.
- جـ. استثمار الرؤية الدينية والنظرية الدينية اليهودية في تحليل الأحداث الدينية.
- دـ. البحث عن الغموض والإبهامات التي اكتفت مصادر وتعاليم التوراة والإنجيل في المصادر الإسلامية.

تعريف الاستشراق اليهودي. الإسرائيли

تعود الجنون التاريخية لمصطلح الاستشراق، من حيث الانطلاق والانتشار في الغرب، إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، حين ظهرت^(٦) للمرة الأولى في أوروبا كلمة «الاستشراق»^(٧) في إنكلترا وفرنسا (سنة ١٧٧٩م)، وأخيراً في الثقافة الأكademie الفرنسية (سنة ١٨٢٨م).

من خلال البحث والتدقيق لم نعثر على اتفاق أو توافق بين الباحثين - سواء بسبب رؤيتهم أو تعالييمهم العلمية، بل حتى بسبب شمولية مصطلح «الاستشراق». حول تقديم تعريف لغويّ واصطلاحي لـ«الاستشراق» بنحو شمولي، ومحدد، ونهائي. لكن ما لا رَيْبَ فيه هو أن هذا التنوّع في الآراء، وأحياناً تشتّتها، أدى إلى أن ينشأ في الأديبيّات تيارًّ متسمّح تجاه الدراسات الغربيّة، وأن تتعدد تعريفات الاستشراق في أوساط الباحثين. لذلك نرى أن تقديم تعريف يتنبّى على الدليل من الأهميّة بمكان في المساعدة في عرض البحوث، والوصول إلى أهداف البحث.

الاستشراق مأخوذ من «شـ. رـ. قـ.»، وأضيف إليها ثلاثة حروف، هي «أـ. سـ. تـ» لتدلّ في اللغة العربية على الطلب، سواء كان حقيقياً أم مجازياً. والتعريفات اللغوية لهذه الكلمة، وهي مصدر «استشراق»، بمعنى (Orientalism)^(٨). شرق المكان شرقاً

أشرق عليه الشمس^(٩). وشرقاً ذهبوا إلى الشرق. وشرق أخذ في ناحية المشرق ووجهه. وتشرق جلس يستدفيء في الشمس وقت الشروق. و«الشرق» و«الشّرق» الشمس. و«المشرق» جهة شروق الشمس، والبلاد الإسلامية في شرقي الجزيرة العربية^(١٠).

وأما إدوارد سعيد، المفكر والباحث المعروف، فقد عرّف الاستشراق تعريفاً غير دقيق، حيث قال: «أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلق بوجود المعرفة بين «الشرق» وبين «الغرب».... الاستشراق ليس مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي يعكس سلباً اختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات، وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق.... إنه وبالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية، وفي فقه اللغة وما شابه ذلك في المجال العربي، أو العلم الذي يتوصل به إلى الشرق بصورة منتظمة، كموضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق.... نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق»^(١١).

ويعرفه باحث آخر بتعريف عام، وهو أنه: «أسلوب فكري غربي يقوم على أن هناك اختلافاً جذرياً في الوجود والمعرفة بين الشرق والغرب، وأن الثاني يتميّز بالتفوق العنصري والثقافي على الأول»^(١٢).

ويعرف روبي بارت^(١٣) المستشرق الألماني الاستشراق بأنه «العلم الذي يسعى إلى تعلم لغة خاصة. ويدعى هذا العلم علم الشرق، وعلم العالم الشرقي»^(١٤).

وأما برنارد لويس فهو يطرح سؤالاً حول الاستشراق، ساعياً بذلك لتقديم تعاريفات عامة؛ لكي يدفع الإجابة عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه الكلمة، فيقول: «استعملت كلمة الاستشراق من القدم في معنيين:

المعنى الأول يدل على مدرسة الفن. وتعود هذه الكلمة إلى مجموعة من الفنانين من أوروبا الغربية، وهم الذين سافروا إلى الشرق، وأقاموا مدة في الشرق الأوسط أو أفريقيا الشمالية، ورسموا ما شاهدوه أو تخيلوه بأسلوب رومانسي، أو بأسلوب في غاية الغرابة.

والمعنى الثاني - وهو الشائع، وليس له صلة بالمعنى الأول - هو الكلمة الدالة على علم، حيث شاعت في عصر اتساع العلوم في أوروبا الغربية في عصر النهضة العلمية.

وتختص هذه الكلمة بالحضارات الإنسانية التي تتلمذ فيها اليونانيون، واللاتينيون، والبرتغاليون، والآخر».

ووفقاً لتعبيره فإن المستشرق يطلق على من كان عمدة جهده العلمي منصباً على تعلم اللغات غير الأوروبية^(١٥). وعلى هذا الأساس يسعى لإنتاج مصطلح يقابل الاستشراق وفقاً لرؤية علمية، وهذه الكلمة ليست سوى «المستغرب»^(١٦). ورغم ذلك فهو يذكر في تعريفاته عنصري الإدراك والخيال مقتربين، ويعرف بأن ما دونه الغربيون حول الشرق لم يكن خالياً من الخيال والتصور، أو الفهم الشخصي.

وبهذا يمكن بقليل من التساهل والتسامح أن نوضح المعنى الاصطلاحي للاستشراق في المفاهيم الأكاديمية بما يلي: فرع يتناول ويؤلف ويدرس حول الشرق. والمستشرق هو الذي يبني رأيه حول الشرق، ويبحث في قضيائاه. وفي مفهوم أوسع المراد هو أسلوب فكري غربي يقوم على أن هناك اختلافاً جذرياً بين الشرق والغرب، ويسعى إلى إعداد وتأليف سلسلة من «الاهتمامات» أو «الهموم» المدروسة في ما يتعلق بالشرق. والاستشراق في الواقع هو عبارة عن إرادة وقصد خاص بهتم بادراك وفهم «الشرق».

وهناك نقاشاتٌ بين الباحثين في تقديم تعريف دقيق للاستشراق الإسرائيلي. لكن يمكن تقديم تعريفات عامة للاستشراق الإسرائيلي تتاغم مع التعريف المقدم. وبعض الباحثين المعاصرین يركّز على اللغة العبرية في الاستشراق «الإسرائيلي»، فيعرّفه قائلاً: هو حصيلة علمية في مجال الدراسات والبحوث الإسلامية المكتوبة باللغة العبرية، من قبل علماء وباحثين إسرائيليين، متخصصين بالدراسات الإسلامية والعربية^(١٧).

والنقطة الهامة في هذا التعريف هي التأكيد على اللغة العبرية، مع أن هذا الأمر يؤدي إلى فقدان التعريف المقدم شموليته؛ لأن التقييد بعنصر «اللغة»، والعبرية على وجه الخصوص، سوف يؤدي إلى إهمال النصوص التي تحمل الطابع الفكري اليهودي الإسرائيلي المؤلفة بغير اللغة العبرية. ولا ريب أن هناك كثيراً من المستشرقين الإسرائيليين الذين دونوا بحوثهم ونتاجاتهم العلمية بغير اللغة العبرية (كالإنجليزية،

والفرنسية، والألمانية)، ومنهم: البروفسور أوري رابين المستشرق المعاصر، وأستاذ الدراسات الإسلامية وقسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تل أبيب، وصاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم، وله مؤلفات باللغة الإنجليزية والألمانية أيضاً.

لذا فإن تعريف «الاستشراق اليهودي» اصطلاحاً، وبغضّ النظر عن اللغة، هو «الحركة العلمية اليهودية» التي تهدف إلى دراسة كلّ شؤون الشرق الإسلامي، السياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والجغرافية، والأنثروبولوجية، وغيرها، من خلال اتباع منهج ديني، والهيمنة على البلدان الإسلامية؛ من أجل تحقيق أهدافها الدينية والسياسية، وتحقيق الهيمنة العلمية على العالم الإسلامي.

تيار الاستشراق اليهودي الإسرائيلي—

يمكن العثور على الخطوط الفكرية للاستشراق اليهودي المبني على الصهيونية بوضوحٍ من خلال إلقاء نظرة عابرة على مسار تكون الاستشراق في الغرب. وفقاً للدراسات فإن الاستشراق اليهودي استمرَّ من خلال الاستشراق الصهيوني، والاستشراق الصهيوني بدوره، وبكلِّ ما يمتلكه من شدةً وسرعة، ما زال يتجلّى وينعكس في الاستشراق الإسرائيلي. وحين نلاحظ تقسيم إدوارد سعيد الرباعي لمسار الاستشراق في أوروبا في القرن الثامن عشر وما بعده سوف يتجلّى استمرار تيار الاستشراق اليهودي في كلِّ تلك الفترات بوضوحٍ.

وطبقاً لتقسيمه فقد مر الاستشراق بأربع مراحل:

١. اتساع أوروبا ونفوذها في الشرق.
٢. المقارنة التاريخية (معارف الشرق والعالم الإسلامي حول الغرب).
٣. علاقة الاتجاه الرومانسي ورؤيته للشرق. ويمثل هذا الاتجاه أشخاصاً من قبيل: «هردر»، و«موزار特»، وأمثالهم.
٤. تصنيف المجتمع الإنسانية (الإنسان الأمريكي، والإنسان الآسيوي، والإنسان الأوروبي، و...).

وفي هذا المجال يعتبر القسم الثاني المختص بالدراسات الإسلامية والمقارنات التاريخية مجالاً مناسباً لعرض الأفكار والبحوث اليهودية.

ويعتقد بعض المفكّرين، كالأستاذ بهنسى، أن الاستشراق الإسرائيلى هو المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل التغير والتطور في «المعرفة اليهود للاستشراق». وأول مراحل هذه المعرفة بدأت بالاستشراق اليهودي العام، ثم استمر بالاستشراق «الصهيوني»، وأخيراً سيختتم بالاستشراق «الإسرائيلى».

وبنحو عام فإن الاستشراق اليهودي في التاريخ المعاصر يعتبر قسماً من الحركة الاستشرافية في الغرب، التي ظهرت في بداية القرن الثامن عشر الميلادي. وقد حقق مكانة هامة في حركة الاستشراق الغربي الأوروبي، من خلال تنظيمه وتركيزه على الدراسات في مجال الإسلام والمجتمعات الإسلامية^(١٨).

والجدير بالاهتمام هو أن الاستشراق اليهودي ارتبط بالحركة الصهيونية. ويمكن بسهولة استعراض المجالات المشتركة بينهما. حين ظهرت الحركة اليهودية في عام ١٨٨١ في شرق أوروبا استطاعت تحقيق أهدافها الخاصة، ووضعت نفسها في خدمة الصهيونية، وحاولت أن تجدّر الوجود اليهودي في فلسطين، وهو الأمر الذي تؤكّد عليه مؤلفات المستشرقين اليهود.

وبعد الاستشراق اليهودي، الذي كان يهدف إلى دراسة الموضوعات الإسلامية، وصل الأمر . بعد إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م . إلى مرحلة «الاستشراق الإسرائيلى»، الذي يعتبر استمراً لـ «الاستشراق اليهودي»، و«الاستشراق الصهيوني». ومن خلال القيام بدراسة عامة ربما يمكن فهم الاختلاط والتدخل الواضح لموضوعات الاستشراق «الإسرائيلى» بموضوعات الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني»، وكذلك الغربي. ومن النماذج الجيدة لهذا الخلط والتمازج هو نشر «ترجمات عبرية للقرآن»، حيث قام حاييم هرمن ريكندروف بترجمة ونشر أول ترجمة عبرية للقرآن، وصدرت في عام ١٨٥٧م^(١٩).

وتشير الوثائق إلى أن القرآن الكريم ثرجم للمرة الثانية في فلسطين سنة ١٩٣٧م على يد يوسف روبلين. ويمكن نسبة هذه الترجمة إلى حقبة «الاستشراق الصهيوني».

والترجمة الثالثة للقرآن كانت على يد «أهaron بن شيمس»، ونشرت في إسرائيل سنة ١٩٧٣. وتاريخ الترجمة الرابعة في إسرائيل هو آذار عام ٢٠٠٥، حيث ترجمه البروفسور «أوري رابين»، أستاذ الدراسات الإسلامية والقرآنية في فرع اللغة العربية والإسلام في كلية الآداب في جامعة تل أبيب. وهاتان الترجمتان جاءتا في فترة «الاستشراق الإسرائيلي». والأمر اللافت هو أن هذه الترجمات، ورغم رجوعها إلى مراحل مختلفة من الاستشراق اليهودي العام، لكنها تحمل وجهاً مشتركة، منها: الشبهات الكثيرة التي تثيرها حول القرآن، أو طرح الكثير من التساؤلات حول تاريخ صدر الإسلام. ومضافاً إلى ذلك: ضعف الوجه المشتركة بين الترجمات الناقصة. وتشترك أيضاً في وجود أخطاء لغوية كثيرة ومتكررة^(٢٠).

الاستشراق اليهودي- الإسرائيلي، والاعتماد على لغات أخرى غير العبرية—

لا شك أن لغة الكتابة تعتبر من عوامل الارتباط الهامة في نهضة التيار الاستشرافي الإسرائيلي. ومعظم الرواد من الباحثين والمستشرقين اليهود كانوا يكتبون في الغالب باللغة العبرية. ولذا كان الاستناد إلى اللغة العبرية أحد مميزات الاستشراق اليهودي - الإسرائيلي في مرحلته الأولى. ولم يكن تدوين الاستشراق الإسرائيلي في مرحلته الأولى باللغة العبرية، بمعنى قلة الاهتمام بسائر لغات الشعوب؛ لكن الاهتمام باللغة العبرية، واحترامها، وإعطائها الأولوية في التأليف، كان شائعاً بكثرة في أوساط الباحثين اليهود الأوائل. وتشير البحوث إلى أن اليهود في العصر الروماني كان يتكلمون ويؤلفون باللغة اللاتينية، وفي القرون الوسطى اختاروا اللغة العربية، حيث كانوا يعيشون في ظلّ الإسلام والثقافة العربية، وقد دونوا أهم وأبرز مؤلفاتهم ونتاجاتهم الأدبية والثقافية باللغة العربية. ويرى بعض الباحثين أن هذه الجهود غير المنسجمة كانت من أجل تقريب اللغة العربية إلى لغة دينهم، أي العبرية^(٢١)، مع أنه لا شك في أن التقارب بين اللغتين العربية والعبرية زاد في و Tingة هذا التفاعل.

إن تشتت اليهود في مختلف بقاع العالم . سواء بسبب الأسر أو العبودية . ساعدتهم بشدة في استثمار سائر اللغات؛ حيث أدت هذه الظاهرة إلى ظهور طبقة من

اليهود يتحدثون أو يؤلفون بلغة البلدان التي استوطنوها. لكنَّ هذا الأمر لا يعني أنهم نسوا اللغة العربية، حيث استمرُّوا في تدوين شؤونهم الهامة بهذه اللغة.

إن نتيجة جهود اليهود في مجال تعلُّم اللغات الأخرى لم يقتصر على هذا المستوى، بل مزجوا مختلف اللغات؛ ليبتكرُوا لغة خاصة مؤلَّفة من لغات حية أو مندثرة، من قبيل: «العربية - اليهودية»، حيث إن بعض مؤلَّفات القرون الوسطى كتب بهذه اللغة، وفي الحقيقة كتب باللغة العربية، وبحروف عبرية؛ لكي لا يستطيع غير اليهود قراءتها أو الاطلاع على مضمونها^(٢٢).

ولغة «ييديش» هي لغة مبتكرة، نتجمَّع عن تغيير ومزج الحروف واللغة الواقعة (الحاصلة)، اشتتملت على تغييرات أساسية، واستفید منها كلغة تطبيقية في الجامعات اليهودية في أوروبا. وتعتبر هذه اللغة مزيجاً من اللغة العبرية واللغات السلافاكية الأوروبية. وقد استعملت هذه اللغة في تأليف معظم الآثار الأدبية اليهودية في القرنين الثامن والتاسع عشر للميلاد.

وبعد اتساع موجة التغيرات في أوروبا في القرون الجديدة نال التغيير أيضاً الاستشراف الإسرائيلي، وكان أهمَّها التوجه الواقعي نحو عنصر اللغة، أي غير اللغة العبرية من سائر اللغات. وأدى ذلك إلى ازدهار سائر اللغات الأوروبية، وخاصة الإنجليزية والألمانية في أوروبا وسائر المناطق التابعة لها. وقد أدى هذا التغيير في المنهج إلى أن يبدأ كثيراً من الباحثين والمستشرقين اليهود، وجراياً على هذا المنوال، إلى البحث والتأليف باللغات الأخرى، وخاصة الإنجليزية والألمانية. ويمكن اعتبار البروفسور أوري رابين من المستشرقين اليهود الذين يمثلون كلاً حقبتي التدوين اليهودية - الإسرائيليية. وقد شغل لفترة من الزمن كرسياً أستاذ الدراسات الإسلامية واللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تل أبيب. ومن أبرز مؤلفاته أحدث ترجمة عربية لمعاني القرآن الكريم. وقد أدرك في العصر المذكور ضرورة التأليف باللغات الإنجليزية والألمانية، حيث كتب آخر مؤلفاته بعنوان:

The chil: Between Bible and Quran dren of Israel and Islamic Historical Self Image.

باللغة الإنجليزية، وطبع في عام ٢٠٠٤ م في جامعة أوكسفورد في لندن^(٢٣). وأما «يهوشفاط هركابي» فهو مستشرق إسرائيلي، وله ارتباط واضح بالمؤسسات السياسية والتعليمية والمخابراتية الإسرائيلية. وهو مضافاً إلى مؤلفاته العديدة باللغة العبرية، له مؤلفات باللغة الإنجليزية. وقد ألف باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٧ م كتاباً حمل عنوان «استراتيجيات العرب والمجابهات مع إسرائيل»، طبع في نيويورك.

وأما البروفسور يوسف سادان، أستاذ الأدب العربي التقليدي (القديم) في فرع اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تل أبيب، فهو مثال آخر للمؤلفين الإسرائيليين مزدوجي اللغة. فإنّ له، مضافاً إلى المؤلفات التي كتبها باللغة العبرية، مؤلفات باللغة الفرنسية، أهمّها كتاباً حمل عنوان:

Le mobilier au proche - orient medieval Leiden, Holland (E. J Brill)^(٢٤).

ومن الجدير بالذكر أنه بعد تأسيس دولة إسرائيل لم يكن هناك إلزام بالتأليف باللغة «العبرية المعاصرة» في المؤلفات الاستشرافية الإسرائيلية، بل إن المستشرقين الإسرائيليين بعد هذا التاريخ لم يتزموا بتدوين نظرياتهم ونتاجهم العلمية الاستشرافية الإسرائيلية باللغة العبرية فقط، بل ألفوا باللغات العلمية العالمية المعاصرة.

تأثير الاستشراق اليهودي على الدراسات الإسلامية في الغرب —

اشتهر المستشركون اليهود بأنهم من أوائل الذين بادروا إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية واللغات الأوروبية. وقد سعى هؤلاء لتحقيق أهداف ثقافية ودينية، وربما سياسية أيضاً، من وراء تلك الترجمات. وقد حظيت هذه الترجمات بأهمية كبيرة، وأحدثت تياراً علمياً هاماً في الدراسات التاريخية وغيرها؛ لأنّه لا ربّ في أن هذه الترجمات اشتغلت على أغلاطٍ وخلطٍ في المواضيع والمطالب، الأمر الذي تأثيراً عميقاً في الدراسات الإسلامية في الغرب. وكان هناك الكثير من سوء الفهم والتسرّع في استخلاص النتائج، وسطحية ناشئة عن الترجمات الخاطئة للقرآن في

أوروبا^(٢٥). وقد أدّت هذه الترجمات إلى نشر كمية هائلة من الأغلاط في النصوص التاريخية، مصحوبة بالتحريف وخيانة الأمانة العلمية في نقل المواقع، ووضعت بين يدي القراء في الغالب معلومات مشوّشة وملوّنة^(٢٦). إن الباحثين الأوروبيين وغير المسلمين حين يريدون فهم الإسلام وإدراك حقيقته، أو الاطلاع على الواقع التاريخي، يعتمدون في الغالب على مراجعة القرآن، وبما أنهم غير قادرين على فهم اللغة العربية فهم مضطرون إلى مراجعة ترجمة القرآن. ولذلك فإن الفهم الخاطئ الناشئ من الترجمات الأولى للقرآن انتقل إلى المجتمعات غير المسلمة، وبقى مسيطرًا لعدة قرون على ذهنية المستشرقين، وحرف اتجاههم عن الفهم الصحيح. وعليه نشأ البحث في المصادر الأصلية والأولية، وكتب المراجع الإسلامية، والقيام بترجمة أمهات التراث الإسلامي إلى مختلف اللغات، وخاصة اللغة العبرية. وإلى جانب الترجمات العديدة للقرآن الكريم والنصوص الإسلامية، فقد أُنجزت دراسات شاملة في هذا المجال. وكذلك تم افتتاح مراكز بحوث ومعاهد علمية تحمل عنوان الدراسات الشرقية. إنّ أول خطوة في طريق الاستشراق والدراسات الشيعية كانت في الغرب وإسرائيل، وبالتالي تدريج مهدّت الأرضية لإنشاء الجامعات في هذا المجال.

مؤسسات الاستشراق في (إسرائيل) —

لا شك أن فكرة تأسيس جامعة في القدس كانت أسبق من قيام دولة (إسرائيل). وقد قدّم اقتراح تأسيس جامعة في فلسطين مرّات عديدة في اجتماعات اليهود، وفي كلّ مرّة كانت هناك موانع تقف أمام تحقق هذه الفكرة على أرض الواقع، إلى أن نشأ فريق من الشباب الصهيوني المتأثر بأفكار وايزمن، والمدعوم من قبله، الذي كان يشغل منصب كرسى جامعة «جنوا»، وسعى هذا الفريق بجدية لتحقيق فكرة تأسيس جامعة في فلسطين. وفي سبيل تحقيق هذه الفكرة طلب وايزمن، الذي كان من أوائل المنظّرين لتأسيس هذه الجامعة، طلب من السلطان العثمانيـ الذي كانت فلسطين تحت سلطنته السياسيةـ إنشاء جامعة في فلسطين، لكنّ السلطان العثماني رفض هذا الطلب. ولقد أدّت جدية المسألة، وال الحاجة الملحة

لتأسيس الجامعة، إلى أن يشكل المؤتمر اليهودي لجنةً لمتابعة هذه القضية. وكان كلُّ من: وايزمن ويهودا مكنس أشهر أعضائها. لكنَّ نشوب الحرب العالمية الأولى حال دون نجاح تأسيس هذه الجامعة. وأخيراً نجحت الجهود التي بذلها هذين الشخصين، ومعهم اللورد بلفور، وجمع آخر من اليهود، في انطلاق النشاطات الجامعية في إسرائيل. لقد كرس جوزيف هوروبيتس اليهودي الألماني اهتمامه للدراسات الإسلامية في جامعة فرانكفورت، وكان أول الأساتذة المدعوين لرئاسة وتدريس قسم الدراسات الاستشرافية في الجامعة في القدس، ثمَّ خلفه جوتهيلد ويل^(٢٧)، الذي كان متخصصاً في دراسات فقه اللغة العربية والتركية. إنَّ تكوين فريق الدراسات الاستشرافية مدينٍ بـنحوٍ كبير للجهود التي بذلها أساتذةٌ من قبل: بلاسнер، المتخصص في مجال الطب والفلسفة الإسلامية؛ وريولين، مترجم القرآن الكريم وكتاب ألف ليلة وليلة إلى اللغة العربية؛ وشلومو بيتس، المتخصص في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي؛ وغيرهم. ومن الجدير بالذكر أنَّ المساعي الأولى لفريق الدراسات الاستشرافية في الأعوام الأولى اقتصرت على تقديم الخدمات العلمية لوزارة الخارجية والدفاع في إسرائيل. وكذلك أدى تأسيس دولة إسرائيل والصراع مع العرب إلى توجيه معظم جهود هذا الفريق لإنجاز البحوث الخاصة لهذه الأهداف. ومع هذا نرى شخصيتين هامتين في مجال الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية في القدس، وهما: ديفد آيولين؛ وماير جاكوب قسطر [مناهيم قسطر]، بدأ في تلك الأعوام بتربية وإعداد التلاميذ، وهياًوا الأرضية بجديةٍ لبدء الدراسات الإسلامية في الجامعات العبرية. إنَّ أهم الجامعات الموجودة في إسرائيل، والتي تتخصص بنحوٍ كبير في مجال الاستشراق، هي:

أ. جامعة أورشليم العبرية —

تأسست هذه الجامعة في عام ١٨٨٢م، وانطلقت نشاطاتها الرسمية في المجال العلمي في عام ١٨٩٧م. لقد قامت هذه الجامعة بتفكيك مجالات البحث، وركبت بنحوٍ دقيق على الدراسات الآسيوية والأفريقية، والبحوث الاستراتيجية في مجال

الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية، واللغة العربية وأدابها، والدراسات الهندية، والإيرانية، والأرمنية. وبهذا تكون قد حازت قسطاً كبيراً من الاستشراق اليهودي. إن مكتبتها الكبيرة التي تشتمل على مليون مجلد تعتبر من أكبر مكتبات الشرق الأوسط^(٢٨).

وينضوي تحت لواء هذه الجامعة العديد من المؤسسات، أهمها:

١. **مؤسسة الدراسات الشرقية:** تنشط هذه المؤسسة في مجال اللغة العربية وأدابها، والحضارة الإسلامية في الشرق، وفلسفة الدين، والفن والتاريخ الإسلامي.
٢. **مركز بحوث اليهود:** يهتم هذا المركز بالشؤون الثقافية لليهود، واليهود الساكنين في البلدان العربية والإسلامية. ويقدم هذا المركز غالبية دراساته على شكل كتب في مجال الاستشراق.
٣. **مركز دراسات السلام والمحبة:** تأسّس هذا المركز في عام ١٩٦٧ في الجامعة العبرية، وأطلق عليه اسم «مركز ترومان»، تقديرًا للرئيس الأمريكي الأسبق «هاري ترومان»، الذي كان رئيساً لهذا المركز، وبذل جهوداً في خدمة الصهيونية وإسرائيل. وأغلب دراسات هذا المركز يتم تصميمها وتنفيذها حول محور الحروب العربية - الإسرائيلية.
٤. **مركز دراسات التقارب بين اليهود والعرب (مارتين بوير):** وهذا المركز أيضاً مرتبط بالجامعة العبرية في القدس. وأغلب اهتماماته بالدرجة الأولى هي التركيز لإيجاد النشاطات السياسية بين العرب واليهود. ويعتبر هذا المركز حلقة وصل بين المؤسسات الحاكمة وسائر المراكز غير الحكومية التي تنشط في هذا المضمار.
٥. **مؤسسة الدراسات الشرق الأوسطية:** تختص كلّ جهود هذه المؤسسة بنشر دراسات وببحوث المستشرقين الإسرائيليين في الشؤون الإسلامية والعربية.

بـ. جامعة تل أبيبـ

حين تأسّست هذه الجامعة عام ١٩٥٦م كانت تضمّ عدة كليات في مختلف

الفروع العلمية، وخاصة العلوم الإنسانية، وتشتمل على ٢٢ مركزاً للبحوث.
وأهم مراكز البحث المرتبطة بها هي:

١. مركز بحوث الشرق الأوسط وأفريقيا: أسس هذا المركز أحد المستشرقين المرتبطين بالمؤسسة المخابراتية الإسرائيلية، ويدعى «رئوبين شيلواح»، وقد عرف هذا المركز باسمه. وقد كان له «إسحاق أرون»، وهو ضابط إسرائيلي رفيع المستوى، دور هام في تأسيس هذا المركز. وتدور بحوث هذا المركز نحو عام حول دراسات الشرق الأوسط، وخاصة البلدان الإسلامية. وعلى هذا الأساس هناك مراكز مرتبطة به في كل من: مصر، سوريا، والعراق، والسودان.

٢. مركز البحوث الاستراتيجية: تأسس هذا المركز عام ١٩٧٧م، وله دور هام في تجميع المعلومات للمؤسسات الحاكمة. وعليه فإن معظم نشاطاته تدور حول الاختراقات الأمنية فيسائر بلدان المنطقة. ومن خصائص هذا المركز اعتماده على الكوادر الاستخبارية والأمنية الإسرائيلية.

٣. جامعة حيفا: انطلقت نشاطات هذه الجامعة رسمياً عام ١٩٦٤م. وتضم اليوم عشرين كلية ومؤسسة بحوث مرتبطة بها، أهمها: مركز دراسات الشرق الأوسط. والهدف الرئيس لهذا المركز هو الدراسات الاقتصادية والسياسية والتاريخية في الشرق الأوسط، ويمتلك عدداً منشورات في مجال الأديان والمذاهب الإسلامية في العالم العربي، والآداب والتقاليد والرسوم، وبنحو عام الثقافة الإسلامية في الشرق الأوسط.

المفاصيل

- (1) Sacy.
- (2) Lane.
- (3) Renan.
- (4) Gibb.
- (5) Massignon.
- (6) Orientalism.

- (٧) أحمد صلاح بهنسى، الاستشراق الإسرائيلى، فصليةٌ پانزده خرداد، العدد ١٠: ١.
- (٨) المعجم الحديث.
- (٩) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٤٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه: المعجم الوسيط، قسم ش، كلمة (ش.ر.ق.).
- (١١) إدوار سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء: ٣٧.
- (١٢) أحمد عزب، رؤية إسلامية للاستشراق: ٧.
- (13) Rudi part.
- (١٤) روبي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: ١١؛ أحمد محمود هويدى، مدخل إلى الاستشراق ومدارسه: ٥.
- (١٥) برنارد لويس، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه: ١٦١.
- (١٦) المصدر السابق: ١٦٢.
- (١٧) انظر في ذلك: محمد خليفة حسن، المدرسة اليهودية في الاستشراق، مجلة رسالة الشرق، العدد ١: ٤، ٦٤، ٦٥.
- (١٨) المصدر السابق: ٤٥.
- (١٩) أتان كوهلبرغ، القرآن، الموسوعة الكاملة العبرية، اليهودية وأرض إسرائيل ٤: ٥٢.
- (٢٠) محمد خليفة حسن، المصدر السابق: ٦٤، ٦٥.
- (٢١) برنارد لويس، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه: ١٢٧.
- (٢٢) إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل: ٥٢٧ . ٥٤٠ .
- (٢٣) للتعرف على الموضوع بنحو أكبر انظر: <http://www.tauacil/humanities/vip/Runin/uriht>
- (٢٤) انظر: www.sadan.adab.com/publications.htm
- (٢٥) شالوم زاوي، مصادر يهودية في القرآن (العبرية): ١٣.
- (٢٦) محمد عبد الله الشرقاوى، الاستشراق والغارة على الفكر الإسلامي: ٣٥ - ٣٦ .
- (27) Gotthold Weil.
- (28) Encyclopedia Vol. 8, pp.219-226.

التيّار التراثي التقليدي

قراءة في التيار التقليدي وفكرة د. حسين نصر

د. الشیخ عبد الحسین خسرو پناه^(*)

ترجمة: صالح البدراوي

تمهيد—

تأسس التيار التقليدي من قبل الفيلسوف الفرنسي رينيه غنون (عبد الواحد يحيى)^(١) (١٨٨٦ - ١٩٥١)، واكتسب هويته على يد العالم السیلانی آناندا کنتیش کوماراسوامي^(٢) (١٨٧٧ - ١٩٤٧)، وتطور على يد فريتف شووان^(٣)، وتیتوس بورکهارت^(٤)، ومارکوبولیس^(٥)، ومارتن لینکز^(٦)، وتحول إلى تيار فكري خاص.

ولا تعني السنة (التقلید) في التيار التقليدي الرسوم والعادات والأسلوب، بل المراد بها السنة الإلهية الأزلية والأبدية الجارية والنافذة على كل الوجود، السنة بمعنى الأصول والحقائق ذات المنشأ القدسي، والتي تمتلك صيغتها العملية وتجلياتها الخاصة بها في إطار أي حضارة. وكل حضارة لها صلة بهذه الأصول، وتمسك بها، تسمى حضارة تقليدية^(٧). والتيار التقليدي الإسلامي شأنه شأن الحركات الدينية الأخرى، كالتيارات التقليدية لليهودية، والکاثوليكية، والبروتستانتية، وغيرها من ردود الفعل الأوروبيية على الحداثة. وعملت هذه الحركات الدينية على معارضة الحداثة ومخالفتها بشكل علني؛ من أجل المحافظة على سنتها الخاصة، ومرجعياتها القيادية،

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية . قسم الفلسفة والكلام. له مؤلفات عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

كالبابا^(٨). والأمر الجدير بالاهتمام هنا أن التيار التقليدي لا يذهب إلى تبني معيار عام لنقد الحداثة، وينقدها من داخل السنة، وهي بنقدتها هذا لا تعطي بديلاً عنها. ويرأود هذا التيار هاجس علاقة الدين بالحداثة، وكذلك الدين بالطبيعة، ويفتني بتعارض المقولتين الأوليين، وانسجام المقولتين الآخرين. ولكن من أجل حلّ التعارض القائم بين الاثنين يقف هذا التيار في الخندق المقابل للحداثة العلمانية، والحداثة الدينية، أي بدلاً من أن يلغى السنة والدين يعمل من أجل إحياء السنة، ويقترح الاحتكام إلى التيار التقليدي، مبيناً سلبيات الحداثة. وإثر التحولات الحديثة اهتمَ هذا التيار بالدراسات الدينية بشكلٍ أكبر من التيار المناهض للحداثة، وابنى لحلّ المعضلات التي يعاني منها الغرب الجديد، من خلال التأكيد على العرفان الإسلامي والأديان الشرفية. والتيار التقليدي عبارةٌ عن مجموعة تؤمن بالحكمة الخالدة، ويقولون: إن الأديان الكبرى في العالم، مثل: الإسلام والمسيحية واليهودية، وأديان شرقي آسيا، كالبوذية، وديانة جين، وشينتو وتائو، تشتراك كلها بحقيقة متماثلة.

ثوابت التيار التقليدي—

الثوابت والأراء الأساسية للتيار التقليدي على النحو التالي:

١. **الحكمة أو الفلسفة الخالدة**^(٩): مختلف التيارات الفلسفية الإسلامية، وبخاصة الحكمة المتعالية، تعتبر من مصاديق هذه الفلسفة. وأول من اختار مصطلح الفلسفة الدائمة، أو الحكمة الخالدة، في الغرب هو أغوستينوس إستويخوس، عنواناً لكتابه في سنة ١٥٤٠، ومن ثم اشتهر استخدام هذا المصطلح في مقالة لـ (لایب نیتز) في سنة ١٧١٥، وأخيراً استخدمه فريتيوف شووان مستفيداً من مؤلفات رينيه غنون. وبمعنى آخر فإنَ الرسالة الأساسية لهذه الفلسفة هي في تمييز ظاهر الأديان وباطنها، وكثرتها الظاهرية ووحدتها الباطنية.

٢. **الوحدة السامية للأديان**^(١٠): الإيمان بالوحدة السامية للأديان تعني اتحادها في الأهداف النهائية. فالتقليديون يؤمنون أولاً بأن جميع الأديان الكبيرة والخالدة في العالم ذات مصدر إلهي.

وثانياً: بالرغم من وجود الاختلافات الظاهرية إلا أنها ذات وحدة باطنية.
وثالثاً: الحكمة الخالدة موجودة فيها جميعاً.

والحكمة الخالدة في ظل الرؤية التقليدية ترى أن مصدرآلاف الأديان المختلفة . التي حكمت المجتمعات البشرية على مدى القرون والعصور ، وكانت سبباً في ظهور الحضارات الدينية بقوانين دينية ، والمؤسسات الاجتماعية والفن وعلومهم الخاصة . تكمن في حقيقة مطلقة واحدة فقط ، تلك الحقيقة المشار لها في الدين الإسلامي بشهادة التوحيد «لا إله إلا الله» ، وفي (أوپانیشادها) بعبارة: «لا هذا ، ولا ذاك» ، ولكن التأowية بمقوله: «الحقيقة المجهولة» ، وفي الإنجيل بعبارة: «أنا كما أنا موجود» ، ولكن بشرط أن يتم إدراك تلك الحقيقة بأسمى معانيها^(١) . وبسبب الإيمان بالوحدة السامية للأديان لا يؤمن أتباع التيار التقليدي بتبلیغ دین الحق ، ويوصون المؤمنين بالتمسك بأدیانهم ، وهو رعم يتعارض تماماً مع الآيات المتعلقة بضرورة التبليغ الديني . وعلى هذا الأساس يقسم التقليديون التعاليم الدينية إلى: الجوهر؛ والقشور ، ويعتبرون أن الخطوط المشتركة للأديان تمثل جوهر جميع الأديان . وفي تلك الحالة فإن فروع الدين لن تصل إلى أهميتها إلى أهمية البعد العرفاني . وادعاء الوحدة السامية للأديان بحد ذاته سيؤول في النهاية إلى مذهب الكثرة الدينية؛ لأن الطرق المختلفة للوصول إلى الحقيقة ستجد معناها بتفكيك الشريعة الظاهرة والحقيقة الباطنية .

٢. مذهب الكثرة الدينية: من المستلزمات غير القابلة للإنكار لنظرية الوحدة السامية للأديان هو القبول بالتعددية الدينية . ولا شك في أن هناك تبايناً جوهرياً بين التعددية الدينية لجان هيغ والتعددية الدينية للتيار التقليدي . فالتيار التقليدي يسعى ، من خلال المنهج العلمي لعلم الوجود والحكمة الخالدة ، وبالاستعانة بالعرفان والتصوف ، إلى القول بأن تعدد الأديان الشرقية والغربية وكثرتها هي تجلّيات إلهية ، في حين يصف جان هيغ كثرة الأديان ، من خلال المنهج الفلسفـي النـقـدي ، والمـنهـجـ الكـانـيـ في علمـ المـعـرـفـةـ ، بـأنـهـاـ منـ الإـنـجـازـاتـ الـبـشـرـيةـ .

٤. التوجّه نحو العرفان والتصوف: لعرض ثبيـتـ نـظـرـيـةـ الـوـحـدـةـ السـامـيـةـ لـلـأـدـيـانـ اـتـجـهـ التـيـارـ التـقـلـيـدـيـ نـحـوـ الـعـرـفـانـ وـالـتـصـوـفـ الـشـرـقـيـ ، وـبـخـاصـةـ الـعـرـفـانـ النـظـريـ لمـدرـسـةـ

ابن عربي؛ إذ يعتقد هذا التيار أن جميع الأديان تقوم على مبدأ تمييز الحق والخلق، وأن طريق الوصول إلى الحق يكمن في اتباع الدين والفطرة الإلهية، وأداء حق الخلافة (الخلافة الإلهية للإنسان)، وأن الشهود أو البصيرة العقلية بالنسبة إلى العقل الاستدلالي تمتاز بأن لها صفة المبدأ والمقصد.

٥. نقد الغرب والعالم المتحضّر، وامتلاك المعرفة الكافية عن ذلك: الهم الأساس لتيار التقليدي هو في مواجهة العالم المتحضّر ونتائجـه، ولكنـ بشرط معرفة جميع جوانب الغرب ومنجزاته.

٦. الإيمان بالعلم والفن القدسـي، في مقابل العلم والفن الحديث: يعارض أتباع التيار التقليدي تقديرـ العلم، والتـأثر بالعلم، واستبدالـ العلم بالرؤـية الكـونـية المـبنـية على العـقـل المـادـي، والمـذـهـب التجـريـي، والمـادـيـة، والإـنسـانـيـة أـيـضاـ، ويـؤـكـدونـ عـلـىـ الـعـلـمـ الـقـدـسـيـ^(١٢).

دراسات سيد حسين نصر الدينية، وسلبياتها —

الشخصيات الإيرانية التي تدافع اليوم عن هذا التيار وتوازره هم على النحو التالي: السيد حسين نصر^(١٣)، وغلام رضا أعواني، ونصر الله پور جوادي. ولكنـ لـكـثـرةـ مؤـلـفـاتـ السـيـدـ حـسـنـ نـصـرـ فيـ الدـافـعـ عنـ هـذـاـ التـيـارـ خـلـالـ عـقـدـ السـبعـينـاتـ يـمـكـنـ اعتـبارـهـ المـمـثـلـ الفـكـرـيـ لـهـذـاـ التـيـارـ. وـبـنـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ سـوـفـ نـتـطـرـقـ إـلـىـ تـوـضـيـحـ وـتـحـدـيدـ سـلـبـيـاتـ مـقـولـةـ الـدـرـاسـاتـ الـدـينـيـةـ التـقـلـيـدـيـةـ، بـقـرـاءـةـ الـدـكـتـورـ نـصـرـ، فـضـلـاـ عـنـ الـمـاـضـيـ الـمـقـدـمـةـ:

١. الإيمان بالسنة —

هـنـاكـ ثـلـاثـةـ عـنـاوـينـ مـهـمـةـ فيـ المـشـرـوعـ الـفـكـرـيـ لـالـسـيـدـ نـصـرـ تـمـثـلـ بـالـسـنـةـ، وـالـحـكـمـةـ الـخـالـدـةـ، وـالـأـمـرـ الـقـدـسـيـ. وـهـوـ يـرىـ أـنـ طـرـيقـ النـجـاةـ منـ أـزمـةـ الـعـالـمـ الـمـعاـصـرـ تـكـمـنـ فيـ الـعـودـةـ إـلـىـ السـنـةـ وـالـأـمـرـ الـرـوـحـيـةـ. السـنـةـ فيـ الـمـنـظـومـةـ الـفـكـرـيـةـ لـالـسـيـدـ نـصـرـ عـبـارـةـ عـنـ هـدـيـةـ إـلـهـيـةـ، وـلـاـ يـنـبـغـيـ النـظـرـ لـهـاـ عـلـىـ أـنـهـاـ بـمـعـنـىـ الـعـادـاتـ وـالـنـماـذـجـ الـوـرـاثـيـةـ

والمتروكة. هذه الهدية الإلهية تمنح الإنسان المعتقد بها الإيمان العقلي، والاهتمام القلبي. وهذه السنة هي ستة خالدة، وثابتة، وراسخة، وواعية، أي ستة الأولين^(١٤)، وهي السنة التي لا تحتمل الصيرورة، ولا ينتهي أجلها. فالستة في رأي نصر عبارة عن حقيقة ذات منشأ إلهي، وتبلغ للناس عن طريق العظام، أمثل: الأنبياء، والأوتاد^(١٥). وعلى هذا الأساس يرى نصر أن التمثيل بالإنسانية يكمن في الوقوف بين يدي الله، سواء كنا نعلم بهذا الأمر أو لا. وبناءً على ذلك فإن وجودنا ليس سوى ردّ فعلنا على الأمر الإلهي بالصيرورة، ووجود الإنسان بحد ذاته هو مجرد إجابة لله تعالى، والصيرورة إلى إنسانٍ حقيقي يعني العلم بهذه الحقيقة الأساسية، وهي: مَنْ نحن؟ فإذا لم تكن لدينا دراية كامنة بهذا الموضوع سجد أنفسنا ك بشير من حيث الصدفة، وليس من حيث الحقيقة. فالإنسان الحقيقي يستلزم العلم الكامل بهويته^(١٦). وبصَرَ السيد نصر، من خلال نظرية السنة، على إحياء الحكمة الخالدة في هذا الزمان؛ لأنه يعتقد أن المسافات المقطوعة للفلسفة الجديدة وصلت باعتراف الكثirين من أتباعها إلى طريقٍ مسدود^(١٧). أقوال السيد نصر هذه تشبه إلى حدٍ كبير أقوال هومري؛ لأنَّه أولاً: ليس من المعلوم بأيِّ منهج يريد أن يثبت الادعاء القائل: إنَّ سنة التقليدين هي نفس سنة الأنبياء؟! وكيف أن هذه السنة موجودة في الإسلام، وكذلك في الأديان الموجودة في العالم؟! والظاهر أنَّ هذا الادعاء مقرؤن بشيءٍ من الذوق، ويفتقد لأيِّ برهان. وعلى هذا الأساس فإنَّ كلاً التيارين: المجدد؛ والتقليدي، يخالفون هذه المقوله.

اعتراض التيار الحداثي والتجدد جاء على خلفية رأيٍ خاصٍ يحمله التيار التقليدي بخصوص الحداثة؛ ومخالفة التيار التقليدي للمدرسة التقليدية سببه التوجُّه المفرط للمدرسة التقليدية للعرفان والأديان الشرفية، وعدم اهتمامها بالفقه والشريعة. ولا أعرف كيف يريد السيد نصر أن يجمع بين العرفان الإسلامي الأصيل، القائم على الشريعة، والعرفان الفاقد للشريعة، والقائل بالتناصح، وعشرات العناوين الأخرى التي تتعارض مع الدين الإسلامي، ويقول: إنَّ الأصل فيها جميعاً هو الحكمة الخالدة والستة.

وحتى مقوله الحكمة الخالدة هذه تعاني هي الأخرى من أوضاع مؤسفة؛ ذلك

أن التقليديين لم يتعرّضوا لتوسيع قواعد وأصول الحكمة الخالدة، وقولهم: إن الحكمة المعلالية هي واحدة من أنواع هذه الحكمة ليس كافياً. الإشكال المهم الآخر المسجل على التقليديين أنه لو سلمنا بفرضية هذه النظرية القائلة بوحدة الوجود، وهي من أصول الحكمة الخالدة، يجب أن تذكر الإله المشخص، في حين أن تعاليم الدين الإسلامي تتحدث عن إله مشخص.

٢. الشريعة غير الفاعلة -

على مستوى القول يؤكد الدكتور نصر على تمسكه بالشريعة، وضرورة تطابق الأعمال الحياتية معها^(١٨). فهو يرى أن الشريعة أو القانون الإلهي للإسلام يحظى بمركزية أساسية في الدين الإسلامي، بحيث يمكن القول: إن المسلم يعني ذلك الشخص المؤمن بمصداقية الشريعة، حتى لو لم يكن قادراً على العمل بجميع أحكامها وتعاليمها. ويقسم محتوى الشريعة إلى المواضيع المرتبطة بالعبادات والمعاملات. ويعتقد أنه يمكن من خلال دراسة المواضيع التي تم تناولها في هذه الأبواب والمقولات يمكن أن نرى بوضوح أن الشريعة لا تقتصر في شمولها على المسائل ومatters of the personal life الشخصية، أو حتى الحياة الدينية للمجتمع الإسلامي فحسب، بل تشمل جميع أوجه النشاط والحياة الإنسانية، مثل: المبادئ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيضاً. ويشير الدكتور نصر في تتمة كلامه إلى نماذج من المواضيع الأخلاقية والحقوقية والمعاملات والمسائل الاجتماعية والأسرية والاقتصادية والسياسية للدين الإسلامي، ووصيّة الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر^(١٩). وبناءً على ما يقوله الدكتور نصر فإن التقليديين يحترمون جميع جوانب أي سنة ودين، بدءاً من الفقه، وصولاً إلى العرفان والحكمة. ويسري هذا الأمر عنده على الإسلام أيضاً. وفي الأديان الأخرى أيضاً لا يمكن السير نحو وادي العرفان بدون تطبيق الأحكام الإلهية في مجالات الحقوق والفقه^(٢٠). ويرى أتباع التيار التقليدي أن التوقع المعقول للإنسان من الدين هو الإرشاد نحو فلاح الإنسان، المcroftون بالعرفة بالحقيقة، وكيفية الوصول إلى ذلك. ونتيجة لهذا الإرشاد تتمثل بإعطاء الحياة البشرية معناها. وهذا الأمر ضروري

لمواصلة الحياة واستمرارها، بقدر أهمية الماء والهواء. إلا أن الدين يتمنى هو الآخر على الإنسان أن يؤمن بالأمر القدسي، ويسلم لنعم الوجود تسليماً^(٢١). ولا يوافق السيد نصر على تغيير الدين إلا إذا أراد الشخص أن ينتقل من الدين الكاذب إلى دين الحق، أو من الدين الذي فقد جوانبه الروحية والمعنوية إلى الدين الذي ما زالت فيه إمكانية الوصول إلى الحق. وبناءً على قوله فالدين في المجتمع الإسلامي التقليدي، وكذلك في الأديان الأخرى، قريبٌ جداً من الدولة والمؤسسات السياسية للمجتمع. وإن تغيير الدين يعد بمثابة الخيانة للمجتمع، وجزاؤه الإعدام، ليس في الإسلام فقط، بل في الكثير من الأديان الأخرى أيضاً. ويرى أن خاتمية الدين الإسلامي يعد أمراً منطقياً، بمعنى أن تاريخ البشرية ليس بلا نهاية؛ فله بداية ونهاية، ومعنى الخاتمية هنا أنه سوف لن يأتي بعد ذلكنبيًّا بمعنى النبي المرسل، ودين جديد كالدين الإسلامي والمسيحي والديانة البوذية، إلى نهاية التاريخ. ولا بد من القول: إن الدين الإسلامي يحظى بمكانة متميزة بين باقي الأديان الأخرى؛ ذلك أن الجوانب العقلية والمعنوية الروحية، وخاصة التصوف والعرفان، تمتلك في الدين الإسلامي النصيب الأوفر لاستقطاب المخاطبين الجدد، وخاصة في الغرب، وكذلك في الحفاظ على الشباب المسلم في أحضان عالم الإيمان^(٢٢).

ويرى الدكتور نصر في التقسيم التقليدي للشريعة والطريقة والحقيقة، يرى أن الحقيقة هي التي تؤدي إلى إشباع الرغبات المعنوية للإنسان المتحضر؛ ذلك أن أفكار الإنسان مليئة بالمفاهيم المعادية للسنة، وأعماله خالية من الأمر القدسي. وبناءً على ذلك يجب أن نبدأ بالحقيقة. والفرد الغربي إذا لم يؤمن بالحقيقة لن يذهب إلى العمل بالشريعة. ومن هنا فالهاجس الأكبر للسيد نصر يكمن في نطاق المواضيع المعنوية في الإسلام، أكثر منه تجاه المسائل السياسية والاجتماعية في الدين الإسلامي؛ لأنَّه أولاً: كما سبق أن قلنا: هو لا يرى التمسُّك العملي بجميع الأحكام الشرعية شرطاً في إسلامية الفرد، كما هو شأن البعض من الفرق الصوفية، ويقول بكل صراحة، دون الالتفات إلى روایات أهل البيت عليهم السلام في باب السياسة: «إن الله سبحانه وتعالى رأى؛ وبناءً على حكمته، أنه من الأفضل أن لا يعرض في القرآن الكريم الأحكام الالزمة

لتأسيس مؤسسة سياسية واحدة بشكلٍ صريح ومحدد؛ لاتباعها على مدى القرون بدون تغيير^(٢٣).

وهنا نقول: ألا يمكن التوصل إلى النظام السياسي للإسلام من خلال القواعد والأصول الحاكمة على السياسة في القرآن، وكذلك قواعد أصول الفقه التي أشار لها الدكتور نصر في كتاب (قلب الإسلام) باعتبارها فلسفة الفقه في الدين الإسلامي، وكذلك الروايات الكثيرة لأهل البيت في باب أحكام الولادة؟

مما لا شك فيه أنه يمكن التوصل إلى إجابة مناسبة على تشكيل المؤسسة الحكومية من خلال الاستعانة بالروايات وفقه السياسة. فالسيد نصر؛ بلحاظ ميوله المفرطة للتصوف والأمور المعنوية، لم يكن قادرًا على التفكير في السياسة والنظام السياسي والفقه السياسي في الإسلام. وبالرغم من أن التحولات الطارئة على خلفية انتصار الثورة الإسلامية في إيران وأحداث الحادي عشر من سبتمبر أدخلته إلى هذا المعترك إلى حدٍ ما، إلا أن تعمقُه في التصوف لم يسمح له حتى الآن أن يدخل إلى هذا الميدان^(٢٤). إلا أن السيد نصر يعارض العلمانية، والنهج الذي يتبنّاه التيار الفكري الديني الحديث في فصل الدين عن السياسة، ويؤكد على ترابط الدين والسياسية، ولكنه يقول بنظام الحكم الملكي، بدلاً من نظام ولاية الفقيه^(٢٥). ومن الجدير بالذكر أن المؤلف لا يريد أن يعمل على إيجاد التعارض بين العرفان والمعنى من جهة والسياسة والفقه السياسي من جهة أخرى، بل إن واقع الأمر يكمن في أنه يمكن الجمع بين نموذج من عرفان أهل البيت والفقه السياسي لأهل البيت، كما جمعت هاتين المقولتين في شخصية الإمام الخميني رض، إلا أن التصوف الشائع في تاريخ الإسلام، وهو مزيجٌ من التصوف الهندي والشرقي، لا يستطيع الانسجام مع الفقه السياسي والاجتماعي. والنقطة الجديرة بالاهتمام أن المنظومة الفكرية للدكتور نصر، وتأملاته التقليدية، لا ينبغي تحجيمها بالمعرفة القدسية المبنية على الأمور المعنوية، واعتبار نظريته الإسلامية والنظرية العلمانية من تمطٍ واحد؛ لأنه عندما أصدر كتابه قلب الإسلام (The Heart of Islam)، والذي تم تأليفه بطلبٍ من دار نشر هاربرسن فرانسيسكو، بين أن الحركات الإسلامية في فلسطين والشيشان

وكوسوفو وسريلانكا وإفريقيا الغربية والجزائر والبوسنة هي عبارة عن دفاع مشروع عن القيم الدينية والثقافية، ويرى أن الإسلام يقف بـإباء العلمانية في مختلف المجالات العقائدية والسياسية والأخلاقية والعرفانية والحقوقية والفقهية. وحسب اعتقاد السيد نصر فالحياة بما يطابق تعاليم الشريعة، سواء كانت بالشكل أو بالمضمون، تعتبر حياة أخلاقية بكل معنى الكلمة. وحسب قوله: لا يمكن أن نفصل دائرة السياسة عن دائرة الدين؛ بمعنى أنه لا ينبغي دفع الدين إلى الانزواء، كما حصل للكنيسة في الغرب^(٢٦). حتى أنه يقرأ الجهاد بمعنى الدفاع عن دار الإسلام، والدفاع عن العالم الإسلامي ضد الغزو وتدخل القوات غير المسلمة، ويعتقد أن التفسير الخاطئ للجهاد دفع الغرب إلى أن يصف الإسلام بأنه دين **المُسيِّف**، ولكن في الحياة المعنوية يمكن أن نصف الكمال بأنه بمثابة جهاد النفس^(٢٧). ولكن بالرغم من كل ذلك يجب أن لا نغفل عن أن السيد نصر هو شخص تقليدي ومعنوي، وسيطر عليه هاجس الأزمة المعنوية التي يعاني منها العالم المتحضّر أكثر من أي شيء آخر، ولذلك لا يتطرق إلى المواضيع الاجتماعية والسياسية للإسلام بقوّة اهتمامه بالمواضيع المعنوية.

٢. نظرية الحكم الملكي الديني -

أحد الآراء التقليدية الأخرى للسيد نصر هو قبوله بالنظام الملكي، فهو يقول بهذا الصدد: «على مدى التاريخ الإسلامي ظهر في البداية نظام الخلافة، ومن ثم النظام الملكي في النظام الإسلامي لأهل السنة. ولم تقبل الشيعة بنظام الخلافة كنظام سياسي، ولكنها قبلت بنظام **السلطنة أو الملكية**، باعتبارها شكلاً من الحكومة الأقل نقصاً في مرحلة غيبة الإمام **عليه السلام**. هذه النظرية كانت موجودة حتى في المؤلفات الأولى للسيد الخميني، قبل أن ينطق معارضته لنظام الملكي، لصالح المفهوم الجديد «حكومة ولاية الفقيه». وعلى أي حال فالحاكم في جميع أشكال الحكومة [في الإسلام] كان يسعى إلى كسب المشروعية من خلال الدفاع عن الشريعة، والحصول على دعم العلماء، أو على الأقل التظاهر بذلك»^(٢٨).

وهذا الادعاء للسيد نصر بعيدٌ هو الآخر عن الواقع، وبعد نوعاً من التبرير

لعقيدته. فيما أنه يؤمن بالنظام الملكي، وكان وفياً ومخلصاً له من الناحية العملية، نراه يسعى جاهداً لينسب أقواله وأفعاله إلى المذهب الشيعي، متاسياً أن أيّ فقيه لم يؤيد النظام الملكي بلاحظ المعرفة الدينية، ولم يفرقوا بين الخلافة والسلطنة بلاحظ عدم امتلاكهما للمشروعة.

وعلى سبيل المثال: يقول الشيخ المفید (٤١٢هـ) في المقنعة، في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «تفيد حدود الإسلام وأحكامه بيد سلطان الإسلام، المنصب من قبل الله تعالى. والمراد بالسلطان أئمة الهدى من آل محمد^{عليهم السلام}، أو المنصبين من قبلهم. وأوكل الأئمة هذا الأمر إلى فقهاء الشيعة؛ لكي يتحملوا مسؤولية تطبيقها إن أمكن ذلك»^(٢٩).

ويقول حمزة بن عبد العزيز الديلمي (٤٤٤هـ)، المعروف بـ(سلاّر الديلمي)، في كتاب المراسم: «تطبيق الأحكام والحدود بين الناس موكول أمرها إلى الفقهاء. وكلّ الشيعة مأمورون بمساعدة الفقهاء على إقامة هذه الأمور»^(٣٠).

ويقرّ القاضي عبد العزيز الحلبي (٤٨١هـ)، المعروف بـ(ابن البراج)، في كتاب المذهب بأنّ تولي أمر الحكومة، وإقامة الحدود بين المسلمين، لو كان بإذنِ من الإمام العادل لا إشكال فيه^(٣١).

كما أنّ الفقهاء الآخرين، كشيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠هـ)، وابن حمزة عماد الدين الطوسي (٥٥٠هـ)، ومحمد بن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، خصّصوا منصب القضاء للفقيه الجامع للشروط بصريح العبارة^(٣٢).

ويشترط العلامة الحلبي (٧٢٦هـ)، في «تذكرة الفقهاء» وـ«القواعد»، في باب القضاء، وإقامة الحدود، أن يكون الفقهاء في زمن الغيبة مأذونين من قبل الإمام الموصوم^{عليه السلام}; وفي كتاب «مختلف الشيعة»، في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يثبتت الولاية العامة للفقيه، بالتمسّك بمقبولة عمر بن حنظلة، وسائر الروايات^(٣٣).

ويقول المحقق الكركي، المعروف بـ(المحقق الثاني) (٩٤٠هـ): إن فقهاء الشيعة متّفقون على أن الفقيه الجامع للشروط هو نائب عن الأئمة الموصومين^{عليهم السلام} في جميع

الأمور التي للنيابة دخل فيها^(٣٤).

وتحدّث المقدّس الأردبيلي(٩٩٣هـ)، في مواضع مختلفة من كتاب مجمع الفائدة والبرهان، عن النيابة العامة للفقهاء، ويقول: إنّ الفقيه له النيابة الأصلية لولاية الإمام^(٣٥).

كما أن السيد محمد بن علي الموسوي العاملي(١٠٠٩هـ)، والملا محسن فیض الكاشاني(١٠٩١هـ)، والسيد جواد بن محمد الحسيني العاملي(١٢٦٦هـ)، والمحقق النراقي(١٢٤٥هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسن النجفي(١٢٦٦هـ)، والشيخ الأنصاري، وال حاج آقا رضا الهمданی(١٢٢٢هـ)، والسيد محمد بحر العلوم(١٢٦٦هـ)، والسيد البروجردي^(٣٦)، من أعلام الفتھاء البارزين الذين دافعوا أيضاً عن ولاية الفقيه الجامع للشرائع وحكمه.

كما أن الموضوع الذي ينسبة السيد نصر للإمام الخميني^{عليه السلام} ليس صحيحاً؛ ذلك أن الإمام يؤكد، في كتاب كشف الأسرار، على أن المجتهدين؛ وانطلاقاً من أنَّ النظام المتمالك أفضل من عدم وجوده، لم يُعلِّموا عن معارضتهم أبداً للنظام الملكي، ولم يطالبوا باستقلال المالك الإسلامية، مع كون الحكومة جائرة، وتعمل ضدَّ التعاليم الإلهية. وعلى الرغم من أن جميع الحكومات، باستثناء الحكومة الربانية، هي حكومات جَوْر، وضدَّ مصلحة الناس، فإن عدم معارضته العلماء لهذه الحكومات يأتي على خلفية حاجة الناس إلى الأمان والنظام^(٣٧). هذا الطرح للإمام الخميني يبيّن لنا أن فقهاء الشيعة؛ وبسبب وجود مصلحة أقوى، يختارون السكوت، أو كانوا يتعاونون أحياناً من أجل المنافع الاجتماعية والدينية، بالرغم من عدم مشروعية تلك الحكومة. فالإمام على^{عليه السلام}، ورغم أنه كان يعتبر الخلافة مقصوبةً، كان يتعاون مع الخلفاء من أجل مصالح المجتمع، وكان يساعدهم على توسيع رقعة الدولة الإسلامية. وتاريخ الإمام حاصل بمختلف المواقف، بين المد والجزر، والأخذ والعطاء، والتعامل المتباين، التي لا يمكن أن نجد لها تفسيراً إلاً من خلال المصلحة العليا للمجتمع.

وعلى سبيل المثال: كان الإمام على^{عليه السلام} غير راضٍ عن كيفية انبثاق الخلافة، وامتنع عن مبادعة أبي بكر، معبراً عن معارضته لهذا الأمر. وكان يذهب ليلاً مع

فاطمة الزهراء<ص> إلى بيوت الناس في المدينة؛ لتعريفهم بالولاية. ولكن مع ذلك عندما وجد الإمام نفسه أمام دعوة أبي سفيان، الذي دعاه للبيعة، وما اقتربه على الإمام<ص> بقوله: «ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملائها عليه خيلاً ورجالاً»، امتنع الإمام، ورد عليه بالقول: «ارجع يا أبا سفيان، فوالله ما تزيد الله بما تقول، وما زلت تكيد الإسلام وأهله»^(٣٨). وعندما شعر<ص> بالخطر المحدق بكيان الإسلام، وشاهد المجاميع المرتدة، والمانعين للزكاة، ومحاصرة المدينة، بائع الخليفة، وقال: «فأنسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد<ص>، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ظلماً أو هدماً تكون المصيبة به على أعظم من فوت ولايتكم»^(٣٩). ولهذا السبب شارك الإمام<ص> في الدفاع عن المدينة في الحرب ضد المرتدين^(٤٠)، ورفض أن يخرج جيش أبي بكر من المدينة^(٤١)، وساعد أبي بكر في الحرب ضد الروم، وقدم النصح والمشورة للخليفة الثاني عند اتخاذ القرارات^(٤٢).

والخطأ الآخر للسيد نصر يرجع إلى رأيه بثورة الإمام الخميني، فقد ظنَّ أن حركة الإمام الخميني<ص> وثورته إنما هي وليدة إيمان الإمام وتمسُّكه بالعرفان النظري والتصوُّف العملي، وأن الإمام بمطالعته العرفان النظري والرياضية الروحية والعرفان العملي، والاستفادة من أساتذة العرفان النظري، بلغ مرحلة العودة إلى الخلق بمعية الحق، وشرع بحركته السياسية^(٤٣). في حين كان لفقه الإمام دورٌ كبيرٌ في ثورته، فضلاً عن عرفانه.

ـ نظرية وحدة الأديان ـ

نظرية وحدة المضمون والكثرة الخارجية للأديان في مدرسة نصر عبارة عن نظرية تقليدية قديمة، وليسَت جديدة، ولا بدعة، بل هي نظرية قديمة، لها جذور عميقَة في الأديان القديمة. فهو من خلال دراسته للأديان البدائية أو المحلية، مثل: الشamanية وأديان أمريكا الشمالية، والشينتوية، والأديان المحلية لأمريكا الشمالية، والأديان الإفريقية، والأديان المصرية، والتعاليم الدينية للشرق الأقصى، أي التأؤبية

وديانة الكنفوسيوس، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية، والديانة الزرادشتية، والأديان اليونانية، والأديان الإبراهيمية، أي الدين اليهودي والدين المسيحي والدين الإسلامي، يتوصّل إلى أنّ هناك علمًا كونيًّا خالدًا موجودًا في جميع هذه الأديان^(٤). ويرى السيد نصر أن كل دين هو عبارة عن حقيقة مطلقة؛ ولكن المطلق في المفهوم الأساسي من الأشكال التجليّة ضمن حدود كل دين خاص؛ أي إن وحدة الأديان وجواهرها الحقيقي مطلق، ولكن تجلياتها وأشكالها المتعددة وكثرتها نسبية، وحسب تعبير شوان: إنه يقول بالإطلاق النسبي. ومن أجل أن ينجو من هذا الخطأ المنطقي يقول: كلّ تجلٌّ من تجلّيات كلمة الله أمرٌ خاصٌّ بذلك المجتمع الديني الخاص، نزل من أجل هدایته^(٥). هذا الرأي، وكما سيأتي في المواضيع اللاحقة، مخالفٌ للمنطق، ويتعارض مع آيات القرآن أيضًا؛ إذ كيف يمكن القول بأن المعاد والحياة بعد الموت في عالم آخر يعتبر تجليًّا لكلمة الله من جهة واعتبار نظرية الحلول حقًا وتجلّياً إليها من جهة أخرى؟! وكيف يمكن القبول بشموليّة الإسلام ودوره المرشد لجميع الناس وفي مختلف العصور، وهي من بدويّات الإسلام وضرورياته، والقول أيضًا بأنّ الأديان الأخرى هي تجلّيات إلهيّة؟!

وتجرد الإشارة إلى أن السيد نصر لم يحدّد بقوله: إن المراد بالتجليات الإلهية التجليات التكوينية، وفي تلك الحالة سيصبح الشيطان وجميع أنواع الوثنية وعبادة الشيطان من التجليات التكوينية لله تعالى هي الأخرى، ولكن لا يمكن أن نستنتج منها التجليات الشرعية بأي شكلٍ من الأشكال، ولا الإقرار بمصداقية الأديان الموضعية من قبل الإنسان، والاعتراف لها بالدور الإرشادي. ولو أن السيد نصر راجع المصادر العرفانية بدقةٍ لعلم أن أي كشف أو شهود ليس بحجة؛ فالكثير من المكاشفات العرفانية هي وليدة الأفكار الشيطانية. وبناءً على ذلك يجب على العرفاء أن يعرضوا شهودهم على القرآن والعقل؛ للتمييز بين الكشف المُتّصل والكشف المنفصل؛ لكي يقبلوا بها في حالة التوافق، أو يطرحوها في غير هذه الحالة^(٦). الأمر الآخر أن التباهي الباطني للأديان أقلّ من اختلافاتها الظاهرية، وإن عدم الاكتتراث لاختلافات الباطنية المهمة للأديان ليس دليلاً على وحدة الأديان.

ـ نظرية الكثرة الدينيةـ

ولكي يفسّر السيد نصر كثرة الأديان الإلهية والبشرية، وحتى الأديان المحرفة والأديان الوثنية، فإنه يعتقد بأن الذات المطلقة للواحد الأحد لن تتجلى بصورة واحدة في جميع الأديان؛ إذ تجلّى الحقيقة في الأديان المختلفة تارةً بشكلٍ أسطوري؛ وتارةً أخرى بصورة توحيد مجرد. وأحياناً تجلّى أسماؤه وصفاته بأشكال وأصوات اللغة المقدّسة، وأحياناً أخرى تجلّى بصورة أرباب أنواع مقدّسة، هي مظاهر للقوى الإلهية. ولدعم نظريته يتمسّك ببيت شعري للشبواني، ومعناه: لو كنت تدرّي ما الصنم يا مسلم لقلت: إن الدين في عبادة الأوّلأن^(٤٧).

كما نراه يتمسّك في البعض من مؤلفاته بالبيتين التاليين، ومعناهما: ليس من حدُّ الدين الحق في الظهور، يتلأّ علينا كالماء الطهور، فيبدو أحياناً بأشكال الأوّلأن، ويتجلى أحياناً على جبل النور^(٤٨).

ويتضح لنا مما تقدم أن السيد نصر يؤمن بنظرية الكثرة الدينية، ولكن بالفارق الذي سنشير إليه. فهو يقول: نحن نتحدث عن الوحدة السامية للأديان، ونرى هذه الوحدة في عالم ما وراء الصورة، في حين أن الحقيقة التي وراء الصورة تتجلى في عالم الصور والتعينات، وفي ذلك العالم تتلوّن بالكثرة، بدون أن تزول الوحدة. وفي عالم الكثرة يمكن الحديث عن قرابة الأديان المختلفة، وكأنّها كأفراد الأسرة الواحدة، كالآديان الإبراهيمية والهنديّة وغيرها. اسمحوا لنا لنأتي بمثالٍ يوضح هذه الإجابة: لو اعتبرنا نور الشمس يمثّل رمز الحقيقة السامية للأديان، فعندما ينكسر هذا النور ينقسم إلى ألوانه المختلفة، وهي كلّها نور، ولكن أحدها أخضر، والآخر أحمر، وقسّ على هذا. ولكن نكتشف فيما بعد أن هناك تقاربًا بين بعض الألوان، كالبني والأحمر، أو البنفسجي والأزرق، ويمكن الحديث بشكلٍ معقول عن هذه القرابة الملحوظة بواسطة عيوننا، بدون أن ننكر نور الأحد الذي لا لون له^(٤٩). ويقول: «أتبع الحكمة الخالدة وفلسفة ما وراء الطبيعة يعارضون في نفس الوقت أتباع النسبية، القائلين بأن جميع الأديان نسبية ومصاغة من قبل المجتمعات البشرية، وليس لها مصدر إلهي لمنع الصفة المطلقة لكل دين، وكذلك الذين يرون أن دينهم فقط

على الحقّ، وأن الأديان الأخرى خالية من الحقيقة»^(٥٠).

وهو متفق مع جان هيغ في مسألة الكثرة الدينية، ويختلفان في المنهج فقط. فمنهج السيد نصر في مسألة الكثرة وتعدد الأديان هو في الفلسفة الخالدة، في حين أن هيغ توصل إلى هذه النظرية عن طريق المنهج الاستقرائي، والمعرفة الكانتية. ويرى هيغ أن الأديان الكبرى في العالم تمثل صوراً من تجربة الحقّ تعالى؛ أي إن هيغ يرى في صور التبلور المتّوّعة للحقيقة الدينية في كلّ عالم من العوالم أنها بمنزلة ردّ الفعل الإنساني على الحضور الإلهي؛ إلا أن السيد نصر يرى أنها تمثل بيانات إلهية في ظلّ الأوضاع والأحوال الإنسانية المتّوّعة. ييدّ أن نصر لا يعتقد هو الآخر بأن كلّ بيان من الإلهيات الإسلامية، أو أيّ إلهيات أخرى، وهي إلهي، وإنما يعتقد أن المناسك والنصوص المقدّسة، وبعضاً من البيانات الإلهية الأساسية، في إطار أيّ دين من الأديان مقدرة بتقديرات إلهية. وعلى أيّ حال لا يوافق السيد نصر على نظرية هيغ هذه، القائلة بأن بيانات الأديان عبارة عن ردود فعل إنسانية صرفّة على الذات الغائية. ولهذا السبب لا يعتقد السيد نصر أيضاً، كما هو شأن هيغ، بالمصداقية المطلقة والحصرية، ومصداقية أفضليّة الأديان على بعضها البعض، وبؤكّد على جرح وتعديل هذه النظرية. لا يسمح نصر للأفراد العاديين بالتخلي عن دينهم، ويعوّلوا بدين آخر؛ بسبب المصداقية النسبية للأديان، معتبراً أن العيش في ظلّ أكثر من عالم ديني أمرٌ غير ممكّن للأفراد العاديين. ولكن يمكن أن يحصل ذلك للأفراد الذين وصلوا إلى نهاية الطريق.

والملفت أيضاً أن نصر يواجه شبهة أساسية، وهي أنه طبقاً لما جاء في القرآن الكريم فإنّ عيسى المسيح عليه السلام هو في الحقيقةنبيّ، وليس ابن الله، وهناك خلطٌ ولبس في هذا الموضوع بالنسبة للمسيحيين؛ ولكن كيف يسمح الله تعالى بأن يعيش أتباع أحد الأديان الرئيسة في العالم، والذي يرى فيه عشرات الملايين من الناس طريق خلاصهم وفلاهم بأن يعيشوا مدة ألفي عام في الظلال، على الرغم من حكمته وعداته التي لا حدّ لها؟

وعند مواجهته لهذا التساؤل لا يرى نصر بدأً من المضي قدماً على أساس

الحكمة الخالدة، ويرى في تفسير المسيحيين هذا عن عيسى المسيح عليه السلام أنه مشيئة إلهية، وجانب من تجلّيات الحق تعالى.

إلا أن هيج لا يوافق نصر في تفسيره هذا، ويقول: إن المسيحيين في جميع الكنائس يؤمنون بالرب الأب، وإن عقيدة التثليث هي العقيدة التي ابتدعها العلماء فيما بعد، أي إن المسيحيين أقرب في العمل إلى عقيدة المسلمين.

وعلى أساس قاعدة التجلي يرى السيد نصر أن كلا الوصفين المختلفين لل المسيحية والإسلام بشأن عيسى المسيح هما عبارة عن نوعين مختلفين من التجلي للحق تعالى، ولا يجد في ذلك مشكلة معرفية ومنطقية خاصة. ويقول في حكمه هذين التجليين: «لقد كانت المسيحية مضطربة إلى أن تخلص عالمًا متوجهًا نحو الفناء؛ بسبب المنهج العقلي والمنهج الطبيعي. ومن هنا كان من اللازم أن يقدم نفسه بعنوان طريق العشق والإثارة؛ ليعطي إجابة على الفلسفة السلفسطائية وفلسفة الشك الغائرة في القدم لعدة قرون، والتي كانت قائمة على النضج والتطور بمستوى الإفراط العقلي، وبعيدة تماماً عن الحضور الفاعل لله تعالى». ولكن في ما يتعلق بالإسلام كان السيد نصر يرى أن الإسلام دخل إلى عالم كثير التناقض، ولم يكن مجبأً على مواجهة القائلين بأسالة الأنما والسفسطائيين والعقليين في مكة. والحقيقة أن الإسلام قد جاء لإعادة ترسیخ الرأي بخصوص الوحي الإبراهيمي، الذي كان يؤدي فيه السيد المسيح أيضاً دوراً فاعلاً ومؤثراً. وهذا القول يعني أن السيد المسيح كان يؤدي دورين في هذه العالم الدينية المختلفة: أحدهما: دوره في الإسلام، باعتباره آخر شخص في سلسلة الأنبياء من آل إبراهيم يظهر قبل نبي الإسلام صلوات الله عليه; والدور الآخر: هو دور المخلص الوحيد للناس الذين لا يمكن خلاصهم بأسلوب آخر.

هذا الكلام يطرحه السيد نصر المؤمن باللغة الواقعية للدين، بالرغم من قوله: إن اللغة لا تعطي الموضوع حقه في ما يتعلق بالذات الغائية. ولكن على أي حال يرى السيد نصر، كما هو هيج، أنه ليس من دين يمثل الحقيقة الوحيدة.

هذا في الوقت الذي يعتقد فيه هيج أن العلم الحديث أثبت بأن الادعاءات

الحصرية لعيسى عليه السلام، وقوله: «ليس بسع أحد أن يقترب من الأب إلا عن طريقي»، تعدد من الأمور التي لم يذكرها عيسى عليه السلام، وأن أحد الكتاب ذكر هذه الإلهيات بعد حوالي ستين أو سبعين عاماً من بعد عيسى عليه السلام، ولو كنا ممن يقول: إن هذا الأمر من تجلّ الحق بلا واسطة ففي هذه الحالة يجب أن يكون الدين المسيحي هو الدين الكامل الوحيد.

ويقول نصر في ردّه على هيج: إن نبي الإسلام عليه السلام قال أيضاً: «من رأني فقد رأى الحق»؛ ولكن القولين موجهين لمجتمع بشري خاص نزل له الدين الخاص، أي إن السيد نصر ينكر عالمية الدين الإسلامي أيضاً^(٥١). ولكنّه يطرح في موضع آخر ادعاءً ضعيفاً، وبالإضافة إلى قوله بالوحدة السامية للأديان يقول: إن المسلم الذي يظن أن هذا الموضوع مخالف للقرآن يجب أن يعلم أنه لم يقرأ القرآن بشكل صحيح؛ إذ لا يوجد أي كتاب مقدس عالمي الصفة بحجم القرآن الكريم. وقد قال القرآن: لقد أسطفينا رسولًا واحداً إلى جميع البشر، ولا زلنا نحن أيضاً على هذه السنة القديمة، والدين الإسلامي الذي يعتبر آخر دين للبشرية. وهذه بالضبط هي فكرة عالمية الوحي وشموليته^(٥٢). كما أن بعض الكتاب يصابون بالدهشة عندما يرون أن أحد رجال الدين المسيحيين يبادر إلى إصلاح الديانة المسيحية من خلال تبرؤه من التثلية؛ ولكن يقوم عالم مسلم بنصيحة المسيحيين بعدم التخلّي عن تلك العقيدة^(٥٣). ولا يوضح لنا السيد نصر كيف يتم صلب السيد المسيح عليه السلام في مرحلة معينة من المعرفة، وفي المرحلة التالية لا يصلب، بالرغم من وجود عدة مراحل للمعرفة^(٥٤).

وعلى أي حال ليس بإمكان السيد نصر أن يجمع بين نظرية مصداقية الأديان المختلفة والمعتقدات الشرقية والهندية والكثرة الدينية وبين استحالة اجتماع النقيضين وعالمية الدعوة الإسلامية ونظرية نسخ الأديان الأخرى ببعضها البعض.

ويرأى السيد نصر فإن مسألة تنوّع الأديان عبارة عن مسألة ميتافيزيقية، ومتعلقة بعلم الوجود. ويترّد إلى تفسير تعدد الأديان بقواعد الفلسفة الخالدة. ويبدو أن موقف هيج، القائم على اعتبار ظاهرة الدين أمراً إنسانياً، ورأي نصر، القائل بأنه من الوحي، هما رأيان متطرّفان. إلا أن هيج يوافق على واقعية الحق،

ولكنه يعرف الدين بأنه ردة فعل إنسانية. فالإلهيات الموجودة لا هي مصاغة بشكلٍ كامل من قبل الإنسان، ولا مصدرها الوحي الإلهي بشكلٍ كامل. ولهذا السبب نجد أن الله تعالى بعد أن ينزل شريعة معينة، وهداية الناس بتلك الشريعة، يقوم بإنزال شريعة أخرى أكمل من سابقتها؛ لكي يُقبل الناس على الشريعة الجديدة باختيارهم الوعي. ولكن إذا لم يقع هذا الاختيار فهذا كلام آخر، ولا ينبغي اعتبار ما يحرّفه البشر تجلياتِ الإلهية. والأديان الإبراهيمية . وليس الأديان الشرقية والهندية التي لا يوجد لدينا دليلٌ على مصادقيتها . هي تجليات لله سبحانه وتعالى؛ ولكن السنن الدينية لتلك الأديان طالتها أيدي التحرير على مرّ التاريخ. وحسب تعبير أحد الباحثين: يمكن القول أمام شبهة ضلال المسيحيين لمدة ألف سنة: ليس بعيداً عن عدالة الله تعالى أن يسمح ببقاء سنة معينة في الخطأ والضلالة إذا كان ذلك الضلال نتيجة للذنب الذي أراده هو، كما لا يتعارض مع حكمة الله تعالى أن يسمح لسنة معينة ببقاء لمدة ألف سنة في الضلال إذا كان في هذا السماح خيراً ومنفعةً لل الخليقة، حتى وإن لم يكن ذلك الخير والنفع معلوماً للخلق^(٥٥). وهذا ما عليه المشيئة الإلهية، وهي أن يرتكب الكثير من الناس الذنوب لعدة سنوات، ولا يطردهم الله بقدرته اللامتناهية. فالله تعالى أراد بارادته التكوينية أن يتم تطبيق الأديان بواسطة الثقافات المختلفة، ولكن لا يوجد دليلٌ منطقيٌ يدلّ على أن كثرة الأديان تتمتع بالمصداقية؛ ذلك أن الإرادة التشريعية تعارض الأديان المتكررة المتولدة من الثقافات المتباعدة. إن الله سبحانه وتعالى يوجه خطابه للناس جميماً، وكيف يمكن الأخذ بنظرية التعددية الدينية لبيان ليظهره الكريمة التالية، من قوله تعالى: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَ عَلَى الَّدِينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (آل عمران: ٢٢)، وقوله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَبْيَغُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَاعِدُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّمَّنُونَ» (آل عمران: ١٥٣)، وكذلك قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطَا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَكَوْنُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِتَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِنْ يَنْقُلِبُ عَلَى عَقِبِهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»

(البقرة: ١٤٣). كما يعترف القرآن الكريم بأعمال التحرير العمدية في الأديان، ويقول على سبيل المثال: «أَفَتَطْمِئِنُ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (البقرة: ٧٥)، وقوله تعالى: «وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يُلْوِنُ أَسْبَابَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَتَبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ٧٨)، وكذلك الآية الكريمة: «فِيمَا نَقْضُهُمْ مِّنْ أَعْلَامٍ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَتَسْوِي حَظًا مِّمَّا ذَكَرُوا بِهِ وَلَا تَرَأَنَّ تَطْلُعَ عَلَىٰ خَائِفَةً مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ◆ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ أَخْدَنَا مِنْ أَعْلَامِهِمْ فَتَسْوِي حَظًا مِّمَّا ذَكَرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بِيَتْهُمُ الدَّوَاءَ وَالبعضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُبَيِّنُهُمُ اللَّهُ يَمَّا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (المائدة: ١٤ - ١٣).

ومن هنا، كيف يمكن الاعتراف بصدقية مختلف الأديان الشرقية والغربية المحرفة بوجود هذه الآيات الكريمة؟ وكيف يمكن أن تكون حادثة الصليب قد حدثت ولم تحدث أيضاً؟ والمشكلة الأخرى ترتبط بالعبادات والمناسك. وعلى أي حال هل أن الصلاة والصيام لكل الناس أم أن المسلمين هم المكافرون بها فقط؛ لكي يفلحوا؟ وبناءً على ذلك فإن نظرية الكثرة الدينية ليست وحدها غير منسجمة مع تعاليم القرآن الكريم فقط، بل يجب على النظرية التقليدية، وبناءً على المنهج المتقدم، أن تعتبر جميع الاختلافات الاجتماعية تجليات إلهية، وفي هذه الحالة فإنها لا تبشر سوى بتخلف المجتمعات. ومن هنا يتوجّب على التقليديين أن يعتبروا الحادثة أيضاً طبقاً لرؤيتهم، تجيّل الله تعالى؛ لأنها تسم بالاستمرار.

المسألة الأخرى أن السيد نصر يوافق على التطورات البشرية للأديان، ولكنه لا يعطي معياراً متكاملاً لتشخيص التطورات البشرية والتجليات الإلهية، ويشير فقط إلى معيار استمرار الأديان الإلهية، وعدم استمرار الأديان الموضعية. وبالنسبة إلى التقليديين فإن أحدى مميزات الأديان الحقيقة هو استمرارها التاريخي، ولكن عندما يصل إلى الديانة السيخية، وعلى الرغم من أنها ديانة موضعية ومستمرة، نجد أنه لا يجيب عن ذلك، معتبراً إياها حالة استثنائية ظهرت من تداخل ديانتين قويتين من

الناحية المعنوية، أي الإسلام والديانة الهندوسية^(٥٧).

٦. العلم المقدس

أحد المواضيع المهمة التي تناولها السيد نصر بشكلٍ واسع هي مقوله العلم المقدس والعلم الديني. فالمعرفة لدى السيد نصر تختلف عن نظرية المعرفة الجديدة. المعرفة في هذه المقوله لها بعد قدسي، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحق. وإن الإنسان لكي يتوصل إلى ذاته المطلقة يجب أن يلتمس طريقاً إلى عنصر الوعي، وهذا الأمر يتحقق هو الآخر عن طريق وعيه، ولكن الوعي بحد ذاته يتوصل إلى المطلق عندما يستعين برسالة العقل الالهي، أي الوحي (بالمعنى العام للمصطلح)^(٥٨). إنه يؤمن بأن العلوم التقليدية تتسم بوحدة الرأي مع الدين أو الأديان التي ظهرت وترعرعت في أحضان حضارتها. ففي الحقيقة لم تسبب العلوم الجديدة في أ Fowler وزوال الإدراك الديني والفلسفى لنظام الطبيعة في الغرب فحسب، بل إنها قضت على العلوم التقليدية تماماً. ولكن على أي حال لا يمكن القول: إن العلوم التقليدية ليست من العلوم الخفية فحسب، بل هي على العكس من الطبيعة، وقائمة على أساس قواعد ميتافيزيقية تختلف اختلافاً عميقاً مع المقدمات الفلسفية للعلوم الجديدة^(٥٩). والمعلوم أن العلوم التقليدية لا حصر لها، كالعلوم المصرية والصينية واليونانية والإسلامية وغيرها. حتى أن هناك علوماً تقليدية متعددة ضمن نطاق كل حضارة خاصة. هذه العلوم قائمة على أساس قواعد ميتافيزيقية محددة، تشكل في نفس الوقت أصول الدين، وستة تلك الحضارة التي ترعرعت هذه العلوم في أحضانها^(٦٠). ويشير السيد نصر في تتمة الفصل الرابع من كتاب (دين وطبيعة) [أي الدين والطبيعة] إلى نماذج من المقدمات واللغة المشتركة في علوم الطبيعيات والطبّ القديم لبعض العلماء الكبار، مثل: جابر بن حيان، وأبو ريحان البيروني، وأبو الفتح الخازني، وأخرين، ويوضح فيه علاقة الرؤية الكونية الدينية بالعلوم التقليدية القديمة. وقد انقرضت لغة الحوار هذه إثر ظهور العلوم الجديدة، وبرزت ظاهرة التصوير الميكانيكي الآلي للعالم، وهيمنة مذهب التسمية على العلوم في عصر النهضة والثورة العلمية^(٦١). ولا ينبغي اعتبار التيار

التقليدي والاتجاه الفكري للسيد نصر مخالفين للعلم الجديد، بلاحظ تأكيدهما على العلم القدس، بل يعتقدان بوجوب أن يوضع العلم الجديد في مكانة لائقة حدّتها الميتافيزيقيا والحكمة الخالدة، ويجب أن يُنظر إلى الله تعالى كمحور أساسي وحقيقة ثابتة، وأن سائر الوجود عبارة عن مراد لتلك الحقيقة، ويستفاد هذا الأمر من عمق العرفان والوحى الإلهي^(١). ويرى السيد نصر أن العلوم التقليدية هي العلوم التي تتحدث عن الحقائق، وتعتبر العالم المادي عالمًا متدينًا لا قيمة له، وبهذه الحقائق يمكن إظهار الدرجات العليا. وحسب قوله فإننا نهتم بالعلم الذي لا يذهب قطبه العيني إلى أبعد من التركيب الروحي - الجسمى لعالم الطبيعة المحيط بالإنسان، وقطبه الذهني إلى أبعد من التعلُّم البشري الذي يتمَّ تصوُّره بشكلٍ إنساني صرف، ومنفصل عن نور العقل تماماً^(٢). إن السيد نصر لا يعارض العلوم الجديدة بشكلٍ كامل، ويعتقد أنه يمكن اعتبار العلوم الجديدة منها وأسلوبها لا بدّ منه لمعرفة جوانب معينة من عالم الطبيعة، أي بعنوان منهج أو أسلوب بإمكانه أن يكشف عن البعض من خصائص عالم الطبيعة أو المادة، وليس عن جميع جوانبه وأبعاده^(٣). وحسب قوله فإن الفارق الأساس بين العلوم التقليدية والعلوم الجديدة يكمن في الحقيقة التالية، وهي أن الأمر غير المقدس في العلوم التقليدية أمر إنساني صرف، وهوامشي على الدوام، والأمر المقدس محوريٌّ، في حين أن الأمر غير المقدس في العلوم الجديدة أصبح محوريًّا. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن العلم المقدس وغير المقدس عند التفريق بين العلوم التقليدية والعلوم الجديدة. ولم يكن هدف العلوم التقليدية هدفًا نفعيًّا بالمعنى المراد به اليوم أبداً، كما لم يكن من أجل العلم في نفسه؛ لأنَّه انطلاقاً من أنَّ الإنسان ككلٍ يتكون في الرؤية التقليدية من الجسم والنفس والروح فإنَّ جميع العلوم التي نشأت ونمَّت في الحضارات القديمة قامت بتلية حاجة خاصة لهذا الكيان^(٤). ويعتقد الدكتور نصر أن العلوم الجديدة وقعت تحت تأثير الرؤية الكونية المادية، ونأت بنفسها عن العلوم التقليدية القائمة على أساس الرؤية الكونية التوحيدية، ويقول: لقد أعرضت أوروبا بوجهها عن هذه القاعدة في القرون الوسطى، باستبدال الرؤية الكونية القائمة على محورية الإنسان بدلًا عن

الرؤية الكونية القائلة بمحورية الله، أو حسب التعبير الديني: يجعل «ملكت» الإنسان بدلاً عن «ملكت الله»^(٦٥). إن الدين الإسلامي ينظر إلى العلم نظرةً مقدسة، باعتبار أن كل علم يرتبط في نهاية الأمر بجانب من التجليات الإلهية^(٦٦). والرؤبة التوحيدية للإسلام لم تسمح على الإطلاق بأن تنشأ مختلف أشكال المعرفة بشكلٍ مستقلٍ عن بعضها البعض، بل على العكس من ذلك، هناك على الدوام درجات من المعرفة يكون فيها لكل شكل من أشكال المعرفة صلة وعلاقة جوهرية مع المعارف الأخرى، بدءاً من الأمور المادية، ووصولاً إلى أرقى أشكال المعرفة الميتافيزيقية، وتعكس معرفة الحقيقة بنفسها^(٦٧). والعلوم التي تستحق فعلاً أن تسمى بالعلوم الإسلامية هي التي تكشف عن وحدة الطبيعة؛ بحيث إن المرء عندما ينظر إلى وحدة العالم يتوصل إلى الوحدة الإلهية الغيبية الحقة، والتي تمثل وحدة الطبيعة صورة منها^(٦٨). ومن الممكن أن تبدو العلوم التقليدية عديمة الفائدة في الظاهر، ولكن مع ذلك فإنها من أكثر العلوم نفعاً في واقع الأمر؛ لأنه ما الأمر الذي يمكن أن يكون أكثر نفعاً للإنسان من ذلك الشيء الذي يعدّ غذاءً لروحه الخالدة، ويعينه على التعرف على تلك البارقة الإلهية التي أصبح ييمّنها إنساناً^(٦٩) وبناءً على رؤية العلوم التقليدية لا يوجد هناك أي تباهٌ أو ازدواجية كاملة فيما بين (الفكر والعمل)، أو (الحقيقة والفائدة). ولهذا السبب ففي نفس الوقت الذي تأخذ فيه العلوم التقليدية الجانب العملي بنظر الاعتبار فإن الجانب الكشفي والتأملي أيضاً مأخذٌ هو الآخر بنظر الاعتبار فيها^(٧٠). ويقول السيد نصر في مسألة الترابط بين العلوم البشرية والعلوم المقدسة: بالرغم من أنها علومٌ تتعلق بالعالم الكوني، بإمكانها أن تصبح بمساعدة (الروح الإلهية) رموزاً ترفع الحجب عن الحقيقة المعنوية، ورؤية الصور، وليس أن تصبح حجاباً لها؛ وأن تعين الإنسان للوصول إلى مقام ومنزلة «رؤية الله تعالى في كلّ مكان» بلطفل الله تعالى. وبإمكانها أن تصبح ظهيراً ومعيناً لتطهير فهم الإنسان عن العالم من حوله، وبالشكل الذي يصل فيه المرء إلى المرتبة التي يرى فيها الأمور (في الله)، لا في نفسه^(٧١). وبالنظر إلى الأهمية التي تحظى بها لغة العلوم المقدسة فإنه يقول: «اللغة المستخدمة (لغة العلوم المقدسة) هي اللغة «الرمزية» التي «ترفع الحجاب عن حقيقة

موجودة فيما وراء حدود وواقع العلم المراد دراسته. فكل علم تقليدي ذو معنى من حيث المعنى الميتافيزيقي، بحيث إنه يمكن أن يربط من خلال اللغة الرمزية مجالاً أوسع من الواقع ب المجالات أكثر سعة وبعداً. فالرياضيات أو علم النجوم التقليدي القديم هي علوم رياضيات ونجوم، ولكن ليس الرياضيات وعلم النجوم بالمعنى المحدود لهذه المصطلحات الآن فقط، بل إنها مظاهر رمزية للحقائق المتعلقة بعالم ما بعد الطبيعة. ومن غير الممكن حصول الفهم الكامل للعلوم التقليدية بدون معرفة اللغة الرمزية، تلك العلوم التي تستخدم الطواهر للكشف عن حقيقة ذاتية، فهي تحجبها وتكشفها في نفس الوقت^(٧٢). كما أنه يعترف بتأثير الوحي الإسلامي على العلوم، ويقول: «لا يمكن أن نتصور ظهور العلوم الإسلامية وتكاملها فيما بعد، بدون الالتفات إلى الحضور الدائم لروح الوحي الإسلامي، والطريقة التي نظم فيها هذا الوحي النفوس والمجتمعات البشرية، والحضارة المسؤولة عن إيجاد العلوم وتكاملها»^(٧٣). ويشير نصر إلى الأساليب المختلفة في العلوم الإسلامية، ويقول: «استخدم الباحثون وعلماء الإسلام أساليب مشاهدة المحسوس، والتجربة، والاستدلال، والبرهان، وأخيراً العقل والذوق والشهود العرفاني، وبينوا على نحو معين ارتباط مراتب الوجود أحدهما بالأخر من خلال هذه الطرق»^(٧٤). وكتب حول تأثير مسألة الرؤية الكونية على العلوم: «لا بد من قلب هذه المعاادة، ولا ينبغي النظر إلى العلم بشكل عام، والإبداع الجديد بهذا المستوى من التدّين والضعف، وكأن ضفدعه تتظر بعين أفعى، بل يجب النظر إلى ذلك على أساس الرؤية الكونية الإسلامية المستقلة، والتي تكمن جذورها في الوحي الإلهي»^(٧٥).

ويقترح السيد نصر المراحل التالية لإيجاد العلم الديني:

1. الخطوة الضرورية الأولى هي في أن نضع حدًا للنظرية المقدسة للعلم والإبداع الجديد. ولدينا اليوم علاقة متواضعة مع العلوم الجديدة. فالعلم هو نتاج بشري، ويجب أن ندع عقدة الازدراء جانبًا. نحن نرى ضفدعه بعين أفعى، إنها ضفدعه، وليس أفعى.
2. اقتراحه الثاني ينص على وجوب القيام بدراسة المصادر الإسلامية التقليدية

دراسة معمقة، بدءاً من القرآن الكريم والحديث وصولاً إلى جميع المصنفات التقليدية التي ترتبط بعلوم الفلسفة والإلهيات، وعلم الوجود وأشباهها؛ لنتمكّن من تدوين الرؤية الكونية الإسلامية، وبخاصة المفهوم الإسلامي للطبيعة والعلوم الطبيعية؛ ذلك أن العلوم الطبيعية قائمة في كل الأحوال على فلسفة طبيعية، علينا أن نأتي أولاً ونستخرج فلسفة الطبيعة من نصوصنا ومصادرنا الدينية؛ لكي نتوصل إلى أساسها إلى رؤية كونية إسلامية مؤتّرة في العلوم الطبيعية، وحينئذٍ تصبح العلوم الطبيعية علوماً طبيعية إسلامية. إنَّ الكشف مجدداً عن الرؤية الكونية الإسلامية الأصلية، وبخاصة علاقتها بالعلوم الطبيعية، يستلزم دراسة تاريخ العلوم الإسلامية دراسة معمقة، وفهمها فهماً جيداً.

٢. وبعد تحقيق روح الثقة بالنفس، وفلسفة الطبيعة، والرؤبة الكونية الإسلامية المؤتّرة في العلوم الطبيعية، فالمقترح والخطوة الثالثة هي أنه «يجب فتح المجال أمام الكثير من الجامعيين المسلمين للاطلاع على العلوم الجديدة، وعلى أعلى المستويات العلمية، وبخاصة العلوم الأساسية، والتي يطلق عليها الغربيون تسمية (العلوم المحضة). ويوجد في العالم الإسلامي الآن الكثير من الأطباء والمهندسين، قياساً إلى الذين يقومون بدراسة الجوانب المحضة والنظرية لبعض العلوم، كالفيزياء والكيمياء والبيئة». وهذا يعني أن يأتي بعد ذلك مجموعة من علماء العلوم الطبيعية ويقوموا بإجراء الأبحاث والدراسات العلمية وفقاً لتلك الرؤبة الكونية. واقتراحتنا الرئيس أنْ هلموا لاكتساب العلوم الغربية على أفضل وجه، وفي نفس الوقت ضعوا أساسها وقواعدها النظرية والفلسفية في بوقته النقد. وما يقولونه من أن يكون لنا علماء ليقوموا بدراسة العلوم الأساسية بتلك الرؤبة الكونية الخاصة لا يعني أن كل النظام العلمي للغرب يجب أن يتغيّر؛ إذ يجب علينا أن نذهب لتعلم العلوم الغربية على أفضل وجه ممكن، ولكن في نفس الوقت يجب أن نتقدّم بقواعد النظرية للغرب، وأساسه الفلسفية، ورؤيته الكونية. وعلى أيّ حالٍ من مجموع هذه العناوين يريد أن يخلص إلى القول: إن مشكلة تعارض العلم والدين تكمن في الرؤبة الكونية للأسس الفلسفية، ولو قمنا بتبديل ذلك ستحلّ مشكلة هذا التعارض.

٤. «الخطوة المهمة الأخرى تكمن في إحياء العلوم الإسلامية التقليدية في كل زمان ومكان ممكناً، وبخاصة في بعض الميادين، كالطب والصيدلة والزراعة والهندسة المعمارية. وهذه الخطوة لا تؤدي إلى مزيد من ثقة المسلمين بثقافتهم فحسب؛ بل تتطوّي على نتائج اجتماعية واقتصادية عظيمة». ومراد السيد نصر في هذا المقترن يرمي إلى أبعد من تاريخ العلم، فهو يوصي بإحياء العلوم الإسلامية. وليس إحياء تاريخ العلوم الإسلامية ..

٥. الاقتراح الخامس الذي يطرحه السيد نصر هو في قوله: إن أهم إجراء لإيجاد العلم الإسلامي الحقيقي يكمن في إعادة تلقيح العلم مع الأخلاق، وليس من خلال شخص العالم، بل بمساعدة القواعد النظرية والأسس الفلسفية للعلم. فهو يقول: «لا يكفي أن يكون لدينا مسلمون يُعنون بإيجاد العلوم، بل يجب علينا تأليف العلوم التي تُعدُّ المسلم؛ بمعنى أن نأخذ بعين الاعتبار الأسس الفلسفية المؤثرة على العلوم أيضاً». وبذلك نجد أن الدكتور نصر يهتم بمسألة التعارض بين العلم والدين، ويرى أن مصدر التعارض يكمن في الرؤية الكونية والأسس الفلسفية، وأن تغيير الرؤية الكونية للعلوم يمثل الحل المناسب لهذا التعارض. ولكن يبدو من ظاهر كلامه أن أكثره يرتبط بالعلوم الطبيعية، وليس العلوم الإنسانية. ولكن ما هي الخطة الأخرى التي ينبغي وضعها بخصوص العلوم الإنسانية؟ هذا ما لم يتطرق إليه^(٧٦).

وتتجدر الإشارة إلى أنه يجب أن نثني على السيد نصر بخصوص مسألة العلم المقدّس، إلا أن الإشكال الموجود في هذا الرأي يكمن في الإبهام الموجود في طرح الحلول المناسبة، والخطط التنفيذية التي تمكّنه من تحويل العلوم غير المقدّسة إلى علوم مقدّسة بصورة عينية. وهل أن العلوم الجديدة ينبغي العمل على إلغائها تماماً من الساحة أم يُصار إلى تهييئها بإجراء بعض التغييرات عليها؟ وهل أن الدكتور نصر يقول بمقولة الأستاذ جوادي الآملي باستخراج العلوم الجزئية من النصوص الدينية أم أنه يذهب إلى قول الدكتور نقيب العطاس بتهذيب العلوم الغربية؟ وهل يكفي هذا المقدار من إنتاج بعض العلوم أو نموّها في أحضان الثقافة لتصبح مقدّسة؟ وهل أن العلوم التجريبية نسبية؛ إذ تقسم إلى: مقدّسة وغير مقدّسة؟ وما مصير عينية العلوم

إذن؟ وفي كل الأحوال فإن هذا المقدار من الكلام في باب العلم المقدس لا يكفي. وأرى أن بعضاً من انتقادات التقليديين للمنهج العلمي، والمنهج العقلي، وفقدان المسألة المعنوية، مقبولة إلا أنها لا تقود إلى أي علاقة بين هذه الانتقادات مع التيار التقليدي. وغاية ما يستفاد من كلام السيد نصر في باب العلم المقدس أن العلم يجب أن لا يكون بلا هدف، ولا يتحرك في مسار غير إلهي وإنساني، ويجب أن يصار إلى الاستفادة من الأسس الميتافيزيقية المقدسة لتحديد هدف العلم، إلا أن هذه الأمور تبين أن التقديس هو وصف لحالة الأسس وأهداف العلم، وليس العلم بعينه.

—٧ـ معارضة الحداثة—

يعارض السيد نصر الحضارة الغربية بشدة، ويشبهها بالديك مقطوع الرأس الذي يتحرك يميناً وشمالاً لفترة قصيرة بحركة سريعة دون هدف، حتى يلفظ أنفاسه الأخيرة ويموت. فالحضارة الجديدة وبالرغم من إنجازاتها الهائلة في السيطرة على الطبيعة، إلا أنها تعاني من مشكلة كبيرة، ألا وهي نسيان الذات. وقد أودت ناراً كانت هي ضحيتها الأولى. وهو يعتقد أن المسلمين وقعوا تحت تأثير الحداثة التي تعتبر من ثمار الحضارة الغربية، وأصنامها الوهمية، ويرى أن إحدى أكبر مشاكل العالم الإسلامي في مواجهة الغرب تكمن في دخول الحركات الفكرية الفلسفية المتعددة، وتحت عنوانين علمية مختلفة، والتي قدّمت نفسها بأشكال وألوان مختلفة، وجرت العالمة الإسلامية إلى تقلبات حادة، وجعلت القرنين التاسع عشر والعشرين قرني الـ (الـ دين، وعصر الأديان الكادحة). وهو يقدم المنهج التقليدي كأسلوب لحل المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي والإنسان المعاصر. ويعتقد السيد نصر أنه يجب معرفة العالم الغربي معرفة دقيقة، ومن خلال المعرفة الدقيقة للثقافة المحلية الموروثة تتطرق إلى اكتشاف قواعدها الحتمية والأبدية الخالدة، ويمكن التوصل إلى المعايير اللازمة لنقد الفلسفة الغربية نقداً شاملاً جاماً من خلال الدراسات المقارنة للفلسفه الإسلامية مع الفلسفة الغربية، وإقامة جسور التفاهم بين الشرق والغرب، وتعريف الإنسان الغربي بالإرث الفكري والمعنوي للدين الإسلامي الحنيف. وحسب اعتقاده فإن العالم

الغربي ابتعد عن الحقيقة، وأخذ يسير في طريق الانحطاط والاضمحلال؛ بسبب فراغه من الأمور الروحية والمعنوية، ويرى أن السبيل لإنقاذ المتطلبات الروحية للإنسان الغربي يكمن في اللجوء إلى العرفان الإسلامي. وبالنظر إلى أنه يرى أن السبيل إلى إحياء الحضارة والثقافة هو في إحياء الأمور الروحية والمعنوية فإنه يضع هذه المسؤولية الخطيرة في العالم الإسلامي على عاتق الحكمة المتعالية^(٧٧). ويعتقد السيد نصر أن الدين الإسلامي ينطوي على المزيد من المداراة، وبنسبة أعلى من سائر الأديان، وحتى من الديانة الهندوسية المشهورة بالمداراة^(٧٨). ويقول في نقه للحداثة: «الأصولية هي الوجه الآخر لعملة الحداثة، ولا يمكن للأصولية أن تقوم بدون الحداثة»^(٧٩). ويعتقد السيد نصر أن الحداثة تؤدي إلى إضعاف الدين والقضاء عليه، وهذا الأمر مشهود في مختلف المجالات، من قبيل: الأخلاق والطبع الاجتماعي والاقتصاد والسياسة من جهة، والفلسفة والعلم، وحتى الفكر الديني الجديد إلى حد ما، من جهة أخرى. وشهد النصف الثاني من القرن العشرين استعادة الدين لقوته، ولكن في الكثير من الحالات حصلت هذه العودة بصورةً أصولية مختلطة تماماً عن السنة، وكانت الوجه الآخر لعملة الحداثة^(٨٠). ويرى السيد نصر أن أزمة البيئة ولidea الأزمة الروحية والمعنوية^(٨١). ويقول السيد نصر، ردًا على سؤال حول مشابهته لفرديد، من حيث رفض الفلسفة الغربية والحداثة: «بالرغم من أنني كنت صديقاً حميمًا للسيد فرديد، وجعلته أستاداً في الفلسفة، ولكن بالرغم من ذلك فقد كان هناك فارقً أساسياً بيني وبينه. فالمرحوم فرديد كان يقول بأصالة قسم من الفلسفة الغربية، وبخاصة الفلسفة الألمانية وهمايدغر. ولم تكن لديه أي محبة تجاه الملا صدرا، بالرغم من حبه للسهروردي. وأبحاثه الفلسفية كانت تصب في الغالب على انتقادات همايدغر للحداثة، في حين أنني لا أقول بأي أصالة للفلسفة الأوروبية الجديدة، إلا أنّي متعلق جداً بالفلسفة الأوروبية القديمة. وكل ما أفصحت عنه وأتحدث به يستند على فلسفتنا القديمة. ومن هنا فالاختلاف بيني وبينه كان كبيراً جداً. إلا أن المرحوم فرديد كان يشتراك معني في خصلتين: الأولى: إنه كان يدرك وجود مسائل عميقة في المواجهة بين الحداثة والفكر التقليدي، فالكثيرون كانوا لا يفهمون ذلك، إلا أنه كان مدركاً لهذا

التضاد. والنقطة الثانية: إنه كان يمتلك قابلية كبيرة على توضيح هذا التضاد والتعارض في إطار المفردات والمصطلحات الفارسية الملفتة والجديدة، ولكن مما يدعو للأسف أنه لم يكتب شيئاً من هذه الناحية^(٨٢). الحرية المعاصرة تعني حرية النفس، ونحن نريد في الفكر التقليدي التحرر من قيود النفس الأمارة وإرهاصاتها، ولكن الحداثة بمعناها المعاصر تريد أن تحرر النفس بجميع رغباتها ومطالبها. وقد تحولت الحداثة اليوم إلى فلسفة استهلاكية تسعى لتأمين شهوات الإنسان التي لا حصر لها بخصوص كل شيء. هذه الحداثة جرّت الأمر إلى القضاء حتى على الطبيعة. وقولنا نحن التقليديون عن الحرية يختلف عن مقوله المطالبين بالحداثة. فالتفكير التقليدي لا يعارض الحرية بمعناها التقليدي والعرفاني والفلسفي بأي شكل من الأشكال، بل إنه يعارض الحرية الكاذبة؛ ذلك أن هذا النوع من الحرية يجعل الإنسان بالتدريج حبيساً لميول ورغبات لا سلطة له عليها، وبناءً على ذلك فالإنسان الحديث يتصور أنه حر، في حين أنه في الغالب محبوس ومحكوم^(٨٣).

والى جانب نقدتهم لمرحلة الحداثة يدافعون التقليديون عن المرحلة التقليدية، ولكن هل بمقدورهم أن يغضوا الطرف عن انحرافات عصور الرق والإقطاع، في حين أنها ظهرت في فترة سيطرة العتقدات والقيم التقليدية؟ حالات الفساد الحاصلة في المرحلة التقليدية لم تكن بأقل من مرحلة الحداثة. وتطرق أحد الكتاب في كتاب «تحقيق در تاريخ فلسفه شيخي گري ، بابي گري ، بهائي گري وکسروي گري» لوعني «دراسة في تاريخ الشیخیة والبابیة والبهائیة والکسرؤیة» إلى أسباب ظهور الفرق والمذاهب في المرحلة التقليدية في إيران، ويقول: «الوضع الاقتصادي والزراعي غير السليم والمحدود للعصر القاجاري كان يقوم على الزراعة التقليدية، وعلاقة الأرباب بالرعوية، والنظام الإقطاعي للقرون الوسطى، والذي كان يتوجب فيه على كل مدينة وناحية تأمين أرزاقها ذاتياً؛ لأن كل مدينة وولاية كانت محدودة؛ بسبب عدم اتصالها بالمدن والولايات الأخرى، ومستقلة من حيث تأمين ما تحتاج إليه. ومن هنا لو حصلت حالة قحط في مدينة أخرى؛ بسبب قلة المؤونة، وكانت الأرزاق موجودة في مدينة أو ولاية أخرى، لم يكن بمقدورها مساعدة الولاية التي تعاني من القحط. وغالباً ما

كان القحط هو السائد في أكثر المدن، وبخاصة في القرى؛ لأن الإقطاعيين كانوا يأخذون أكثر من نصف أرزاقهم إلى أماكن أخرى، أو يخزنونها في المخازن، ولا يساعدون الناس والكادحين. وكان الإقطاعيون يفعلون ما يشاؤون بشكل مطلق في داخل حدود أملاكهم بشكل مباشر، أي بأنفسهم أو بواسطة موظفيهم وممتليهم، وكانوا يتحكمون بمصير المزارعين الكادحين، ويمارسون بحقهم القهر والعنف والقسوة، ويستغلونهم لقضاء أعمالهم ومشاكلهم كيما يشارون، وبصور مختلفة، كالسُّخرة والخدمة بدون أجر. وعلاقتهم بطبقة المزارعين المضطهدة كانت تتسم دائمًا بالغلظة والاستبداد... ومن هنا فإن المزارعين والكادحين، الذين كانوا يشكلون الطبقة الاقتصادية المنتجة، لم يكن لديهم أي ضمان اقتصادي واجتماعي، وبالتالي كانوا يعيشون في منتهى البوس والحرمان واليأس، وكان المستقبل أمامهم مظلماً، وينتظرون بأبدانهم وأرواحهم لحظة الفرج وظهور المنجي الإلهي^(٨٤). فضلاً عن وقوع التقليديين في مغالطة جمع كل المسائل في مسألة واحدة في ما يتعلق بنقدتهم للحداثة والتجديد؛ وذلك لأن العالم الجديد عبارة عن خليط من الفلسفات والعلوم والثقافات، ولا يمكن الحكم على هذا الكل وتقييمه، كما فعل هайдغر والتيار المناهض للحداثة.

ـ ٨ـ معارضة النهضة الفكرية الجديدةـ

الفكر الديني التقليدي جعل الدكتور نصر سيد الظن بالمثقفين، فهو يقول: «إحدى مشاكل العالم الإسلامي تكمن في أن الكثير من الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مثقفو العالم الإسلامي ليسوا في الحقيقة كذلك. إنهم مثقفو الدرجة العاشرة للفكر والحضارة الغربية»^(٨٥). فهو لا يعترف بأي أصالة للمثقفين المسلمين شبه الحداثيين، معتبراً إياهم من الذين استسلموا للفكر الغربي الجديد القائم على القضاء على الدين، والذين ليس لديهم كذلك إلماً عميق بالثقافة الغربية نفسها. ويعتبر السيد نصر المثقفين الدينيين المعاصرين بأنهم من مفكري الدرجة الثانية للغرب، والذين سوف لن يكون لهم أي تأثير على مستقبل الإسلام، كأسلافهم

المجددين، بدءاً بمحمد عبده ومنْ جاءَ منْ بعده^(١). وتتجذر الإشارة إلى أن إحدى الإشكاليات المشتركة بين التيار التقليدي وال الحديث تكمن في عدم الرجوع إلى المصادر الدينية لفهم الوجود والإنسان. كما أن السيد نصر يستمد أفكاره إماً من آراء العرفانيين والأديان الشرقية والهندية، أو من أقوال الفلاسفة والقائلين بالحكمة الخالدة. وعندما يلجم إلى آيات القرآن الكريم، ويستعين بها، فهو كالعلامة الطباطبائي، لا ينتهي منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولا يأخذ بنظر الاعتبار مجموع الآيات المرتبطة ببعضها البعض، فضلاً عن أن استغراقه بالمنهج التقليدي أبعده عن مصدر آخر يدعى بـ(ستة أهل البيت^{عليهم السلام}).

المواضيع

(١) ولد المفکر التقليدي الفرنسي دينيه غنون (Rene Guenon) في فرنسا سنة ١٨٨٦. واطلع خلال دراسته للرياضيات والفلسفة على التصوف والعرفان الإسلامي والدراسات الشرقية، وفي سنة ١٩١٢ اعتنق الإسلام. وفي عام ١٩٣٠ سافر إلى مصر باسم عبد الواحد يحيى. وتوفي سنة ١٩٥١. ودفن في مقبرة القاهرة. وله عدة مصنفات، ومنها: شرق وغرب، بحران دنيوي متعدد، سيطرة كميت وعوالم آخر الزمان...، وغيرها.

(٢) ولد آناندا كنтиش كوماراسوامي (Ananda K. Coomaraswamy) سنة ١٨٧٧ في مدينة كولومبو عاصمة سريلانكا، ولكنه نشأ وترعرع في إنجلترا، وتخصص بدراسة علم طبقات الأرض. وفي زيارة له إلى سيلان وجد الضرر الذي لعق بالثقافة التقليدية بلاده. وكانت سيلان في أوائل القرن التاسع عشر إحدى المستعمرات البريطانية. ومن خلال ما كان يحمله كوماراسوامي من اطلاع على نتاجات الشاعر الهندي رابيندرانات تاكور (١٨٦١ - ١٩٤١) تولد لديه دافعُ أقوى للدفاع عن القيم الشرقية. وأكتسب مؤلفاته منذ سنة ١٩٢٢ وجهة دينية ومتافيزيقية أكبر. وكتاب (استحالة طبيعت در هنر) هو أحد مؤلفات كوماراسوامي، والذي تمت ترجمته ونشره من قبل السيد صالح الطباطبائي سنة ١٢٨٤هـ.ش (٢٠٠٥م). وتوفي سنة ١٩٤٧.

(٣) ولد فريديريك شووان (Fritjof Schuon) سنة ١٩٠٧ في سويسرا. وبعد دراسته في مدينة بازل السويسرية ومولوز الفرنسية سافر إلى البلدان الإفريقية، ومنها الجزائر ومراكش، وكذلك إلى تركيا وقبائل الهندو الحمر الأمريكيين. وفي سنة ١٩٩٨ توفي في منزله في بلومينكتون بولاية أندیانا الأمريكية. معتقلاً الدين الإسلامي باسم عيسى نور الدين أحمد. وألف جملةً من الكتب، مثل: وحدت متعالي أديان، گوهر وصف تصور، مغز وپوسته أديان، إسلام وحكمت خالده، منطق وتعالى، وغيرها.

(٤) Titus Burckhardt.

(٥) Marco Pallis.

(٦) ولد مارتن لينكز (Martin Lings) في مدينة لنكستر بإنجلترا، في عائلة بروتستانتية. وبعد أن أكمل دراسته في اللغة والأدب الإنجليزي اعتقد الإسلام بقراءاته لمؤلفات رينيه غنون، وأختار لنفسه اسم أبو بكر سراج الدين. وقد أكد على التيار التقليدي في مؤلفاته. ومنها: عرفان إسلامي چیست؟ (ترجمة فروزان راسخي، نشر مكتب السهروردي للأبحاث والنشر، ١٣٨٢)؛ وعارفی از الجزایر، ترجمة: نصر الله پور جوادی، دار نشر هرمس، ١٣٧٨؛ وعارفی قدیس در قرن بیست؛ وشکسبیر در پرتو هنر مقدس یا عرفانی، ترجمة: سودابه فضائی، دار نشر نقره؛ وراز شکسبیر. وتوفي سنة ٢٠٠٥م.

(٧) راجع كتاب: (دين ونظام طبيعت)، ملاحظات الفصل الأول؛ وكذلك (معرفة ومعنى)، في الفصل الثاني.

(٨) محمد لکھاوزن، (چرا سنت گرانیستم)، ترجمة: منصور نصيري، دار کتب خرد جاویدان، دار نشر جامعة طهران، صيف ١٣٨٢؛ ومجلة آینه وآندیشه، العدد ٦، آبان ١٣٨٥.

(٩) Perennial Philosophy.

(١٠) Transcendental Unity of Religions.

(١١) دين ونظام طبيعت: ٢١.

(١٢) افتراح، نقد ونظر، العدد ١٥ - ١٦، صيف ١٣٧٧هـ.

(١٣) السيد حسين نصر هو الآخر أحد منتقدي الحداة والتجدد. ولد في طهران سنة ١٢١٢هـ. ش. والشيخ فضل الله التوري جده لأمه، ووالدته أبنة عم كيانوري، سكرتير الحزب الشيوعي الإيراني حسب ما ذكره نصر في كتابه (در جستجوی امر قدسی)، في البحث عن الأمر القدس. وأكمل دراسته الابتدائية في طهران، وعندما مرض والده ولی الله ذهب إلى أمريكا، بمساعدة خاله عماد کیا (مندوب إيران في نيويورك). وحصل على شهادة الدكتوراه في مادة الفلسفة وتاريخ العلوم من مؤسسة ماساشوستس للتكنولوجيا. وعاد إلى إيران بعد ثلاث عشرة سنة، أي في عام ١٣٣٧، وأخذ يدرس مادة تاريخ العلوم والفلسفة في جامعة طهران، ثم عین بعد ذلك عميداً لكلية الآداب، وبعدها رئيساً لجامعة شريف الصناعية (آريامهر). ومنذ عام ١٣٥٤ إلى عام ١٣٥٧ عمل كسفیر متقلل لإيران في الأمور الثقافية، ورئيساً لمكتب زوجة الشاه شهربانو، وعضوًا في لجنة الثقافة الوطنية الإيرانية، والسكرتير العام للاتحاد الشاهنشاهي لفلسفة إيران. ثم ذهب مرة أخرى إلى أمريكا بعد انتصار الثورة الإسلامية، وعمل بالتدريس في جامعة جورج واشنطن. إن الاطلاع على مؤلفات بعض الأفراد، مثل: كومارسوامي ورينيه غنون وبوكمارث وآخرين، دفعت نصر للتوجه نحو الميتافيزيقيا التقليدية والحكمة الخالدة. وبعد أن أنهى نصر دراسة العلم التجريبي والرياضيات من جامعة ماساشوستس أخذ يعني من أزمة فكرية؛ ذلك أن نصر اختار دراسة مادة الفيزياء لمعرفة جيله العالم والظواهر، إلا أن التأمل في المواضيع الطبيعية أثبت له أن المواضيع الأساسية لما بعد الطبيعة غير موجودة في الفيزياء. وهذه الوقفة التأملية ازدادت قوّة عند حضوره في محاضرات برتراند راسل . الفيلسوف الإنجليزي .. كما عندما سمع من راسل أن «ماهية الواقعيات الخارجية يحدّ ذاتها ليست موضوع علم الفيزياء، أو تثير اهتمامه». وابنري سيد نصر إلى اعتناق الفكر التقليدي، ونقد الفلسفة الجديدة للغرب، على خلفية لقاء له مع جورجيودي سانتي يانا . الفيلسوف الإيطالي .. وكذلك من خلال قراءة مؤلفات رينيه غنون. ومن فلاسفة الغرب الجدد كان نصر يحب باسكال ولايب نیتس فقط، وأماماً بالنسبة لفلسفة الوجود للملأ صدراً فقد كان يراها أعمق وأبلغ من فلسفة هайдغر. وبعد عودة نصر إلى

إيران، وقيامه بالتدريس، وقبوله رئاسة جامعة طهران، نراه يذهب إلى دروس كاظم عصار، وذو المجد الطباطبائي. وعن طريق ذلك يتعرف على العلامة الطباطبائي، ويقوم بعد ذلك بعقد جلسة بحثٍ وحوار أسبوعية بحضور ذو المجد والمطهرى وهانرى كُربن والسيد جلال الدين آشتiani، ويلتحق بهم فيما بعد داريوش شایغان. وكان نصر يؤمن بالفرق الصوفية. كما يعترف هو بذلك، ويصف نفسه بأنه عضو في فرقة صوفية، ويعتبر أباً من مشايخ الصوفية؛ إذ كانت له الكثير من المراودات مع صفي عليشاه. وتتمكن نصر من نشر أفكار التيار التقليدي من خلال العديد من المؤلفات، من قبيل: در جستجوی أمر قدسی، دلایل خود معنویت، نیاز به علم قدسی، هنر و معنویت، نظر متفکران إسلامی در روابط اسلام و طبیعت، معرفت و أمر قدسی، إنسان و طبیعت، بحران های معنوی انسان امروزی، آرمانها و واقعیات اسلام، قلب اسلام، دین و نظام طبیعت، جوان مسلمان و دنیای متجدد، صدر المتألهین و حکمت متعالیة، آموزهای صوفیان، آز دیروز تا امروز، جاودان خرد (مجموعه مقالات). سنت عقلانی إسلامی در إیران (مجموعه مقالات). تاريخ فلسفة إسلامی بمساعدة إليور لیمن، معتبراً نفسه المثل الفكري لهذا التيار في عقدي السبعينات والثمانينات (من السنة الإيرانية).

(١٤) البقرة: ١٢٥.

(١٥) راجع: سید حسین نصر، دلایل خود معنویت؛ وكذلك حمید مقدمی، در زمین حریف، خرد نامه همشهری، ۱۳۸۴/۴/۲۹هـ.ش.

(١٦) السيد حسين نصر، إيستاندن در پیشگاه خداوند، ترجمة: دانيال شاه زمانیان، العدد الخاص لصحيفة جام جم (نقطه)، العدد ١٩٠٥، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٧) دین و نظام طبیعت: ١٨٩.

(١٨) قلب إسلام: ١٥٢ - ١٥٦.

(١٩) جوان مسلمان و دنیای متجدد: ٦٦ - ٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) جوان مسلمان و دنیای متجدد: ٨٧.

(٢٤) لمزيد من الاطلاع راجع: سید حسین نصر، آموزهای صوفیان، ترجمة: حسین الحیدری و محمد هادی الأمینی، قصیده سرا.

(٢٥) قلب الإسلام: ١٨٥ - ١٨٧.

(٢٦) راجع: قلب الإسلام. للسيد حسن نصر.

(٢٧) مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي، للسيد حسين نصر، صحيفة جام جم الخاصة (نقطه)، العدد ١٩٠٥، مرداد ١٣٨٥هـ.ش.

(٢٨) قلب الإسلام: ١٨٧.

(٢٩) المقنعة: ٨١ - ٨١.

(٣٠) المراسم العلوية: ٢٦٣.

(٣١) المهدب: ١ - ٣٤١.

(٣٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: ٢٠١ - ٢٠٢؛ الوسيلة في كتاب القضايا والأحكام، فصل بيان القاضي؛ السرائر: ١: ٣٩٨ - ٣٩٩.

- (٢٣) تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٩؛ القواعد ١: ١١٩؛ مختلف الشيعة: ٣٢٩؛ إيضاح الفوائد ١: ٣٩٨ - ٣٩٩.
- (٢٤) رسائل المحقق الكركي ١: ١٤٢؛ وراجع كذلك: جامع المقاصد ٢: ٣٧٥.
- (٢٥) راجع مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٢١؛ ١٢: ١١؛ ٨: ١٢؛ ٦٠: ١٢؛ ٢٨.
- (٢٦) راجع: مدارك الأحكام ٥: ٤٢٧؛ مفاتيح الشرائع ٢: ٥٠؛ مفاتيح الكرامة ١: ٢١؛ جواهر الكلام ١٦: ١٧٨؛ القضاة والشهادات ٤٨: ٤٩؛ مصباح الفقيه، كتاب الخمس: ١٦١ - ١٦٦؛ بلغة الفقيه ٢: ٢٤٣.
- (٢٧) راجع: كشف الأسرار: ١٧٥ - ١٧٧.
- (٢٨) ابن الأثير، الكامل ٢: ٣٢٦؛ السيد محسن الأمين العاملی، في رحاب أهل البيت ١: ٢١١ - ٢١٣.
- (٢٩) صبحي الصالح، نهج البلاغة، الكتاب رقم ٦٢.
- (٣٠) هاشم المعروف الحسيني، سيرة الأئمة الاثني عشر: ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (٣١) الكامل ٢: ٤٢٢.
- (٣٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٢ و ١٥٢.
- (٣٣) حامد اليوسفی، تحليل السيد نصر لحركة الإمام الخميني، صحيفة اطلاعات، ملحق الحکمة والمعرفة، الرابع عشر من شهر إسفند ١٢٨٥.
- (٣٤) دین ونظم طبیعت: ٣٩، والفصل الثاني.
- (٣٥) المصدر السابق: ٤١.
- (٣٦) راجع: تمہید القواعد، وتحریر تمہید القواعد.
- (٣٧) دین ونظم طبیعت: ٤٢.
- (٣٨) جاودان خرد ١: بداية الكتاب، برعاية: السيد حسن الحسيني، دار نشر سروش، ١٢٨٢.
- (٣٩) دین ونظم طبیعت: ٤٢.
- (٤٠) حوار خاص مع الدكتور السيد حسين نصر، صحيفة الشرق، ٢٥ مرداد ١٢٨٥.
- (٤١) عدنان أصلان، أديان ومفهوم ذات غائي، حوار مع: جان هيغ والسيد حسين نصر، ترجمة: أحمد رضا جليلي، مجلة معرفت، العدد ٢٢، شتاء ١٢٧٦ هـ.
- (٤٢) السيد حسين نصر، برد إيمان در جهان آینده، ترجمة: محمد میرزا خانی، صحيفة کارگزاران، ٣٠ شهریور ١٢٨٥؛ وآینه‌آنديشه ٦: ١٢٦.
- (٤٣) محمد لگن هاوزن، نکاتی چند پیرامون پلورالیزم دینی، ترجمة: أحمد رضا جليلي، مجلة معرفت، العدد ٣٤، ١٢٧٧.
- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) مجلة (آینه‌آنديشه)، العدد ٦.
- (٤٧) راجع: السيد حسين نصر، (دلیاخته معنویت)؛ وكذلك: حمید مقدمی، در زمین حریف، خرد نامه همشري، ٤/٢٩ هـ.
- (٤٨) دین ونظم طبیعت: ٢١٢.
- (٤٩) المصدر السابق: ٢١٤.
- (٥٠) المصدر السابق: ٢١٦ - ٢٢١.
- (٥١) راجع: السيد حسين نصر، نیاز به علم مقدس (الحاجة إلى العلم المقدس)، ترجمة: حسن

- میانداری، قم، مؤسسه طه الثقافية. ۱۳۷۸.
- (۶۲) نیاز به علم مقدس: ۱۳۰.
- (۶۳) جوان مسلمان و دنیای متجدد، فصل علم و تکنولوژی جدید (مصدر فارسی).
- (۶۴) نیاز به علم مقدس: ۱۷۰ - ۱۷۲.
- (۶۵) راجع: قلب إسلام.
- (۶۶) علم در إسلام: ۲۶، ترجمه: أحمد آرام، ۱۳۶۶.
- (۶۷) المصدر السابق: ۱۸.
- (۶۸) علم و تمدن إسلامی: ۲، ترجمه: أحمد آرام، دار نشر أندیشه، طهران، ۱۳۵۰.
- (۶۹) نیاز به علم مقدس: ۱۷۳ - ۱۷۴.
- (۷۰) المصدر السابق: ۱۷۲ - ۱۷۳.
- (۷۱) المصدر السابق: ۱۹۸.
- (۷۲) المصدر السابق: ۱۷۲ - ۱۷۴.
- (۷۳) علم در إسلام: ۱۸، ترجمه: أحمد آرام، طهران، دار نشر سروش، ۱۳۶۶ هـ.ش.
- (۷۴) نظر متفکران إسلامی درباره طبیعت: ۱۶، طهران، دار نشر الخوارزمی، ط. ۲، ۱۲۵۹ هـ.ش.
- (۷۵) مقالة جهان بینی إسلامی وعلم جدید، ترجمه: تاج الدين ضیاء، مجلة فرهنگ الفصلیة، العدد ۲۰، صیف ۱۳۷۷ هـ.ش.
- (۷۶) السيد حسن نصر، جهان بینی إسلامی وعلم جدید: ۹ - ۲۲، ترجمه: تاج الدين ضیاء، مندرج في العلم الديني.
- (۷۷) راجع: در غربت غربی: ۶۰۹؛ خرد جاودان: ۴۵ - ۲۱۹؛ إسلام وتقنّاهای انسان متجدد: ۲۴ - ۲۹۰؛ زمینه برخورد تمدن ایران وغرب: ۲۲؛ موقعیت فلسفه در عصر حاضر: ۴۲.
- (۷۸) حوار «فاندر تایلور» مع الدكتور نصر: ۶ - ۱۲۹، ترجمه: فاضل لاریجانی، وكالة أنباء مهر، ۱۳۸۲؛ وآینه اندیشه.
- (۷۹) المصدر السابق: ۱۲۳.
- (۸۰) حوار خاص مع الدكتور سید حسین نصر، صحیفة الشرق، فی ۲۵ مرداد ۱۳۸۵ هـ.ش.
- (۸۱) راجع: سید حسین نصر «در جست وجوی أمر قدسی»؛ وراجع أيضاً: حسین فراستخواه، نگاهی به کتاب تازه «در جست وجوی أمر قدسی»، صحیفة الشرق، الأول من مرداد ۱۳۸۵؛ یک فنچان فلسفه با دکتر نصر، جام جم، اونلاین، السبت ۱۴ آذر ۱۳۸۲؛ وآینه اندیشه، العدد ۶.
- (۸۲) أسبوعیة شهرنده امروز: ۱۰۹، السنة الثانية، العدد ۲۴، ۳۰ دی ۱۳۸۶ هـ.ش.
- (۸۳) المصدر السابق: ۱۱۰.
- (۸۴) یوسف فضائی، تحقیق در تاریخ وفلسفه شیخی گری، بابی گری، بهائی گری وکسری گری (دراسة في تاريخ وفلسفة الشیخیة والبابیة والبهائیة والکسریة): ۸۲ - ۸۴، مؤسسه عطای للطباعة، طهران، ط. ۱، ۱۳۵۳ هـ.ش.
- (۸۵) یک فنچان فلسفه با دکتر نصر، جام جم اونلاین، السبت ۱۲ آذر ۱۳۸۳؛ وآینه اندیشه: ۱۶۲، العدد ۶.
- (۸۶) گفتگوی اختصاصی با دکتر سید حسین نصر «حوار خاص مع الدكتور سید حسین نصر»، صحیفة الشرق، فی ۲۵ مرداد ۱۳۸۵ هـ.ش.

التصحيف والتحريف

دراسة في الوثائق والمخطوطات

السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني^(*)

ترجمة: د. نظيرة غالب

تهييد —

يندرج التصحيف والتحريف ضمن مصطلحات علمي دراسة الحديث وفقه الحديث. جاء التصحيف في اللغة بمعنى الخطأ في الصحيفة، وأخذ التحريف معناه من الانحراف^(١).

يلاحظ في علم دراسة الحديث أن المصطلحين قد أخذَا معانِي مُختلفَة. فقد ذهب البعض إلى القول بأن التصحيف والتحريف بمعنى واحد^(٢). ورأى ابن حجر العسقلاني^(٣) أنه إذا تم الحفاظ على الشكل الصوري للفظ فإن كُلّاً من التصحيف والتحريف يتم استعمالهما بحيث يصبح للفظ معنىًّا مغایرًا عن المراد الجدي، فتغيير النقط في حروف اللفظ يعد تصحيفًا، وتغيير الشكل فيما يخص الحركات والسكنون في نفس اللفظ يعد تحريفًا^(٤)، واختار البعض الآخر أن التحريف يقع للرغبة في الفساد، ولسوء النية، بينما التصحيف يقع غالباً بدون هذا الشرط^(٥).

والظاهر بلحاظ التعريف اللغوي، وأسلوب استعمال القدامى للفظتين، أن التحريف أعمّ من التصحيف، بحيث إنه يشمل كلّ تغيير في الكلام^(٦)، أما

(*) أحد كبار الباحثين المعاصررين في مجال علم الرجال والترجم وتحقيق الوثائق. له مساهمات مشهودة ومعروفة في الحوزات والمعاهد الدينية.

التصحيف فهو نوعٌ من التحريف، بحيث يتم التغيير في اللفظ حتى يصبح معناه المنطوق أو المكتوب نفس معنى لفظ آخر، أو مشابهاً له^(٧).

وبشكلٍ عام فإن التصحيف على نوعين: تصحيف لفظي؛ وتصحيف معنوي^(٨)، بينما يرى البعض أن استعمال التصحيف في جانب المعنى غير مناسب، ويرجح استعمال لفظ «الغلط» على التصحيف^(٩). ولعلَّ هذا ما دفع ابن الصلاح^(١٠) إلى القول بأنَّ استعمال كلمة مصحف في بعض الموارد كان مجازياً، وليس على سبيل الاستعمال الحقيقي. وعلى ما يبدو فإنَّ الأخطاء في المعنى تدرج ضمن أقسام التحريف، وليس التصحيف؛ لأنَّها تعني تغيير اللفظ إلى لفظ غير مشابه في المعنى^(١١).

والتحريف، وكذلك التصحيف، قد يكون من نفس مؤلف المتن، أو الراوي له، وقد يقع من قِبَل الأفراد الناقلين أو المحدثين بكلامه، كما قد يقع من بعده عن طريق الناسخين لذلك المتن. وفي كلا الحالات الثلاثة يطلق على منْ قام بالتحريف «المُحَرِّف»، وعلى من قام بالتصحيف «المُصَحِّف» أو «الصحفي»^(١٢). وبشكلٍ عام فإنَّ التحريف كما قد يقع في النقل والحكاية كذلك قد يقع وبشكلٍ مستقلٍ في نفس كلام المؤلف أو المحدث.

وكما يكون التحريف والتصحيف عمداً يكون سهواً، وعن غير قصد. وعادة ما ينتج التحريف والتصحيف نتيجة التعصب الديني والمذهبي، حيث يستسلم الناسخ لهوى النفس، فيطلقون العنان لقلمهم يصلو ويحول في المتون، دون أدنى احترام للأمانة العلمية^(١٣). والظاهر أنَّ التحريف والتصحيف العمدي لا يمكن أن يصدر من المؤلف نفسه.

وتتفرّعُ أسباب وقوع التحريف والتصحيف السهوي إلى عدة مجموعات:

الأولى: وتشمل الحالات التالية: عياء وتعب الناسخ أثناء النسخ، التساهل وعدم استعمال الدقة^(١٤)، الاختصار أو عدم انسجام سرعة قراءة الكاتب للألفاظ وسرعة كتابة الكلمات أو العبارات (إجراؤه لـإملاء الداخلي).

الثانية: وترتبط بالخط العربي، حيث يكون الخط غير واضح، أو يكون المتن

الأصلي غير مقرؤه^(١٥)؛ تعرض المتن الأصلي لأضرار وتغيرات نتيجة عوامل قفز وانتشار الحبر؛ التردي نتيجة الغبار والرطوبة؛ إجراء تغييرات وإصلاحات في النسخة، بحيث تخلط مع النسخة الأصلية؛ نظراً لعدم وجود فاصلة كافية بين السطور^(١٦)؛ وكذلك نوعية كتابة الخط العربي، حيث يحصل اتصال بين الحروف^(١٧)؛ وكذلك التشابه بين مجموعة من الحروف، وخصوصاً الحروف التي تتميز عن بعضها البعض بعدد ومحل النقاط^(١٨)؛ وجود أسنان في بعض الحروف^(١٩). وهذه العوامل معاً متساعدة على وقوع التصحيف؛ إما بتغيير الموضع؛ أو بالزيادة والنقصان في نقاط الحروف وأسنانها، كما في حذف الألف من بعض الأسماء، كاسم إبراهيم، وخالد، وعثمان^(٢٠)؛ وكذلك كتابة بعض الحروف بحيث تشبه حروفاً أخرى، مثل: «ر» بحيث تشبه «و»^(٢١)، «ل» بحيث تتشابه و«ك» أو «د»، «لـك» بحيث تتشابه و«ع»^(٢٢)، و«ن» بحيث تشبه «ر»، وبالعكس، بل إن العديد من الكلمات التي لا يقع فيها تصحيفاًاليوم كانت قد ابنت عرضة للتصحيف، نظير: عمر وعثمان^(٢٣)، تقصير رسم الخط أو جره ومده، توسيع الكتابة أو تضييقها، ترقيق رسم الخط أو تفخيمه... كلها عوامل معاً متساعدة في وقوع الخلط بين الحروف وتشابهها^(٢٤). وقد يكون التشابه بين كلمتين سبباً في إيجاد روایتين مختلفتين لمتن واحد^(٢٥).

المجموعة الثالثة من عوامل وأسباب وقوع التحريف والتصحيف السهوي هي عبارة عن عدم الاستئناس بالمتناول، عدم اضطلاع الكاتب أو الناشر برسم خط المتن، وجود فاصلة بين المستمع أو الناشر وبين الرواية أو المتن، اعتماد الناشر على حفظه من دون الرجوع المستمر إلى المصدر الأصلي. وهذه الحالة غالباً ما يُبْتَلِي بها أصحاب الحافظة القوية أو النبوغ العلمي^(٢٦).

كذلك ينتج التحريف والتصحيف السهوي ضمن هذه المجموعة نتيجة اعتماد النقل بالمعنى، عدم فهم المتن، سيطرة ذهنية الناشر أو الناقل، ووجود الأفكار المسبقة. وعدم الاستئناس بالمتناول يمكن أن يتولد عن عدة أسباب، نظير: وجود الكلمات والألفاظ الغربية، عدم المعرفة الكافية بالمصطلحات العلمية، عدم المعرفة

باللغات المختلفة، والاستعمال اللفظي الخاص بكل قوم^(٣٧)، كذلك وجود كلمات بلغاتٍ خارجية داخل المتن، مثل: وجود بعض الكلمات والمصطلحات المعرّية في اللغة العربية^(٣٨).

الأنس بلفظ أو مصطلح بحيث يجعل الذهن يستصحبه في لفظ آخر مما يقع في تصحيف كلمة أخرى في داخل المتن^(٣٩). ولأن التصحيفات كثيراً ما تطال أسماء الأعلام، مما يجعل معيار تقييم النسخ محل إشكال^(٤٠). والسبب في وقوع التصحيف في أسماء الأعلام بكثرة هو غرائبها بشكلٍ نسبيٍّ، وعدم وجود نظائر معنائية لها^(٤١). إن تنوع الخط العربي إلى: الخط الكوفي القديم، والخط المغربي، والخط الأندلسي، وما يرافقه عادةً من اختلاف في رسم بعض الحروف، يدخل ضمن عوامل وقوع التصحيف^(٤٢). ومن الأمثلة لاختلاف الرسم في بعض أنواع الخط حرف «ق»، حيث يرسم في الخط الأندلسي بنقطة واحدة، وحرف «ف» بنقطة تحت الرسم، فالناسخ الذي ليست له دراية باختلاف الخط سوف يقرأ «سفر»، التي تعني «سفر» في رسم الخط الأندلسي «سفر»، وشتان بين المعينين^(٤٣). كذلك نجد أساليب في الفارسية في كتابة بعض الحروف مثلاً: «پ»، «ج»، «ژ»، التي تختلف عن مثيلاتها بإضافة نقطة، كذلك كتابة حرف «گ» بخط فوق الحرف، هذا عدا عن اختلافات رسم الخط الفارسي القديم، والتي تكون سبباً عند الجهل بها في وقوع التصحيف بشكلٍ أساسي^(٤٤).

ويلاحظ على مصادر القدامي، وضمن الأبحاث والتحقيقـات في متون الحديث أنهم قسموا التصحيف إلى: تصحيف في المتن، تصحيف في السنـد، التصحيف البصري (بمعنى التصحيف الناشئ عن خطأ في النظر)، والتـصحيف السمعي (وهو الناتج عن خطأ في السمع)^(٤٥).

لكن هذه التـقسـيمـات ليست جامـعةـاً. بالإضافة إلى أنه يكتـتفـها الإـيهـامـ، فالـتصـحـيفـ فيـ السـنـدـ علىـ الـظـاهـرـ هوـ التـصـحـيفـ فيـ اـسـمـ الروـاـيـةـ، مماـ يـعـنيـ وجودـ قـسـمـ ثـالـثـ منـ التـصـحـيفـ فيـ عـبـارـاتـ سـنـدـ الروـاـيـةـ، تـصـحـيفـ «عـنـ» إـلـىـ «وـاـوـ»

وبالعكس، تصحيف «عن» إلى «ابن». وكل هذه هي في الحقيقة أقسام من تصحيفات.

ثم إن سبب وقوع التصحيف لا ينحصر دائماً في الخطأ في النظر أو الخطأ في السمع، بل قد يكون النسيان، عدم قطّ القلم بشكلٍ مناسب، الخطأ في الفهم، الأفكار المسبقة لدى الكاتب أو الناشر، وكذلك ينبع التصحيف عن أسبابٍ فتية ترتبط بنوع المداد والقلم^(٣٦).

أما في مصادر المتأخررين فنجد أنّهم بشكلٍ عام قد قسموا التحريف إلى خمسة أقسام: الإسقاط (النقص)، الزيادة، القلب، التبدل بكلمة مشابهة (التصحيف)، والتبدل إلى كلمة غير مشابهة^(٣٧).

وتكون أسباب التحريف بالإسقاط أو الزيادة في وجود الألفاظ المشابهة في الصفة الواحدة حيث يقع للعين الخلط بين الألفاظ، وبالتالي تتفز إلى السطر التالي أو العبارة التالية ذات اللفظ المشابه، مما ينبع عنه سقوط عبارات أو سطور من المتن، خصوصاً في الحالات التي تكون الفاصلة بين الكلمات المشابهة عدّة سطور. مع الإشارة إلى أن سقوط سطر حالة واردة، حتى في موارد عدم تشابه الكلمات، فما بالك عند تشابها^(٣٨). كذلك سقوط ورقة من نسخة أمر غير مستبعد، ويندرج ضمن قسم الإسقاط والنقص^(٣٩). غالباً ما تسقط ورقة من النسخة إذا كانت نصاً كاملاً بنفسه، بحيث لا يكون واضحاً ارتباطه مفهوماتياً بما قبله وما بعده.

وجود بعض الألفاظ الملزمة لبعضها البعض تعدّ أرضيةً مناسبة لوقوع الإسقاط أو الزيادة. مثلاً: نظراً لتكرار عبارة «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه» في الأسانيد فقد تسقط عبارة عن «أبيه» التي بعد «عليّ بن إبراهيم». وقد تضاف إليها بالخطأ^(٤٠). ويبرر وجود هذا النوع من الإسقاط والزيادة بقاعدة «تداعي المعاني»، والتي تعني التقارن والترابط بين الألفاظ.

وقد تكون السرعة في عملية الإملاء أكثر من السرعة في الكتابة سبباً في وقوع الإسقاط، وبالعكس. فإذا كانت عملية الإملاء بطيئة بالنسبة إلى سرعة عملية الكتابة فإن الألفاظ الملزمة يزداد عددها^(٤١). ومن الأمثلة على الزيادة: زيادة عبارة

«عليه السلام» بعد كلّ اسم مشترك مع اسم أحد الموصومين^(٤٢). وضع حاشية للمنْ ظنًا بوجودها في النسخة الأصلية تدرج ضمن الزيادات في نسخ المتأخرین^(٤٣). كذلك الخلط بين كلام المصنف والحديث هو من التحريفات بالزيادة^(٤٤)، وهو ما يسمى في كتب دراسة الحديث بالحديث «المدرج»^(٤٥). ولعل عدم تدقيق وتركيز الناسخ أو الكاتب يكون سبباً في وقوع الزيادة في المتن، بحيث إن عدم انسجام وعدم تناسق الزيادة وباقی المتن يكون طریقاً في التعرُّف عليها بسهولة^(٤٦).

عدم فهم الإسناد يكون سبباً في الإسقاط أو الزيادة فيه. فعلى سبيل المثال: في كتاب الكافي تعرّضت عدة أسانيد للتعليق (حذف راوٍ أو عدّة رواة من السندي)؛ بسبب الاعتماد على السندي المقدم، لذا فإن المؤلف المتأخر عند نقله للسندي لم ينتبه للتعليق في السندي، ولم يعمل على إضافة القسم المحذوف، فيشهد كتابه حالة الإسقاط بحذف الواسطة^(٤٧). وعلى العكس إذا ظنَّ وقوع التعليق في السندي، وقام المؤلف المتأخر بإضافة راوٍ أو رواة، فحينها سيكون المتأخر قد أضاف واسطة في السندي^(٤٨). وبالطبع إن عدم فهم السندي قد يكون بنفسه سبباً في وقوع التصحيح في المصدر المقدم^(٤٩).

ومن أنواع التحرير المركب الجمع بين النسخة الصحيحة والنسخة المصحّفة، حيث تم استبدال العبارة الصحيحة بالأخرى المصحّفة، وتوضع في العبارة المصحّفة حاشية نسخة أخرى، باعتبارها النسخة البَدَل، ويأتي الناسخ المتأخر فيعتقد أن العبارة سقطت من المتن، فيدرجها فيه على أنها جزء منه^(٥٠).

وبالنسبة إلى التحرير بالقلب يمكن حصره في أربعة أنواع: قلب الحرف، قلب الكلمة، قلب العبارة، وقلب الصفحة.

قلب الحرف والكلمة عادة ما يحصل نتيجة قراءة العبارة بشكل معكوس، أو خطأ الذهن في الإملاء، أو انكسار القلم أثناء الكتابة. وقلب العبارة يقع غالباً عند سقوط عبارة من المتن، والعمل على درجها؛ إما قبل موضعها الصحيح؛ أو بعده، فيقع بذلك التحرّف في المتن^(٥١).

وقلب الصفحة يتم بتغيير موضع أوراق النسخة الخطية، وعدم انتباه الناسخ

المتأخر إلى الأمر^(٥٣). وهذا قد يكون عاملاً في الخلط في أبواب النسخة الخطية، مثل: الخلط بين باب أصحاب الكاظم وباب أصحاب الرضا في كتاب رجال البرقي^(٥٤)، وتغيير ترتيب الأوراق غالباً ما يحصل إذا لم تكون صلة واضحة بين ما قبلها وما بعدها. تغيير الكلمات يقع في حالة الكلمات المتقابلة وفق «تداعي المعاني»^(٥٥). ومن مصاديق التقابل التضاد. مثلاً: أن يقول راوي مبعث النبي الأكرم^(٥٦): لـ ٣ بقين من رجب، ويأتي آخر فيقول: ٣ أيام من رجب^(٥٧).

ومن التركيب بين عدد من أقسام التحريف المختلفة يظهر لنا أنواع أخرى جديدة من التحريف، يمكن التعرف عليها من خلال مراجعة أقسام الحديث، وفي كتب الدررية^(٥٨). ومن الأمثلة على التحريف المركب من التصحيف والتحريف بالمعنى نقل عن الجاحظ أنه صحف النبي إلى النبي، وبدلها في النقل بالمعنى إلى رسول الله^(٥٩). وتتجذر الإشارة إلى أن وقوع التصحيف والتحريف يمكن أن يقع كل مرة يتم فيها نسخ المتن^(٦٠).

التحريف في المتون والمستدات التاريخية، وخصوصاً في المتون الدينية التي تكون مصدراً في استباط الأحكام والمعارف الدينية، يكون سبباً في وقوع صعوبات وإشكالات متعددة؛ فقد يستفيد من هذه التحريرات والتصحيفات أتباع مذهب من المذاهب لصالحهم^(٦١)، بل إن الذين نسبوا النبي عيسى إلى الله جل جلاله قد استدروا إلى مجموعة من التصحيفات التي وقعت في الإنجيل^(٦٢). كما يمكن أن يطال التصحيف العلماء وأصحاب النفوذ، ويكون باعثاً على المساس بمكانتهم والقدح فيهم^(٦٣).

السابقة التاريخية لظهور التصحيف تعود إلى مرحلة ظهور صنعة البديع، وبالأخص ما يعرف بعلم الجناس. وقد أشار القرآن إلى هذا بقوله تعالى: «وَهُمْ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِبُونَ صُنْعًا» (الكهف: ١٠٤)، حيث كان وسيلة لإبراز قدرات الأدباء ومهاراتهم^(٦٤)، وكذلك التجنيس.

ويطال التصحيف قوانين الدول والحكومات، وكذلك أوراق الصحة للمحكومين والمرضى، وهو ما يكون سبباً في تعريضهم لأنواع من العقوبات تختلف

١٣٢) بين الشدة والضعف.

وقد انبىء العلماء والأدباء منذ فجر الإسلام للوقوف في وجه التحريف والتصحيف، وعملوا على كشف مواضعها، ومن ثمّ السعي لإصلاحها. ولعلّ أول خطوة لهم في هذا المجال مسارعتهم لوضع النقاط على الحروف (التنقيط)، والحركات (التشكيل)، فكان أبو الأسود الدؤلي^(٦٩هـ) واشان من تلامذته من المبتكرين الأوائل للتقطيع والتشكيل، ثم جاء الخليل النحوي^(٦٥هـ) ليعمل فيها إصلاحات^(٦٤)، وتمّ وضع علامات للحروف بدون نقطة^(٦٥).

الخطوة التالية تمثلت في التفكيك بين الحروف في الكلمة التي يتحمل أن يقع الاشتباه في حروفها بحروف أخرى، حيث تتم كتابة الحروف منفصلة، وإعادة ضبط الكلمة في حاشية المتن^(٦٦).

كذلك وضعت مجموعة من الشروط في رواة وقراء الحديث، وفي النسخ، من جملتها: الضبط، ومعرفة النحو واللغة^(٦٧)، تجتب الكتابة بخطٌ صغير ورقيق، السعي إلى الكتابة بخطٌ جميل ومقروء، التدقير في كتابة أسنان الحروف بشكلٍ صحيح وكمال^(٦٨).

ومن الطرق الفاعلة في إصلاح التحريرات، التي من الممكن أن تقع أثناء استساخ النسخ: مقابلة المستسخ بالنسخة الأصلية والمن الأصلي، قراءة الكتاب المستسخ على المشايخ، أو قراءة المشايخ على التلاميذ^(٦٩).

ولإصلاح التحريرات في النسخ هناك أساليب وطرق مفصلة في الكتب المعنية^(٧٠). وهذا الموضوع قد يم.

واشتد النقاش حول ما إذا وقع خطأً إعرابي في كلام الأستاذ هل للرواية الحق في تصحيحه وإصلاحه أو لا؟

وقد سجلت عدة آراء للقدامي، حيث أجمعوا على ضرورة تجنب الاعتماد على مجرد السليقة والاجتهاد الشخصي، خصوصاً في كتابة النسخ^(٧١). وبشكلٍ عام إنّ معرفة أسباب التحريف، واستعمال الدقة في الموضع التي يتحمل وقوع التحرير فيها بشكلٍ أكبر، مثل: غريب الألفاظ، وبالأخصّ أسماء الأعلام، لها دورٌ إيجابي ومؤثّر

في دفع التحريف ورفعه. ولعل المصادر التي تُعنى بهذا الموضوع صنفت لأجل رفع التحريفات، والتبيه إلى صورها وموضعها.

لمجموعة من العوامل، ومن جملتها: اختصاص استساخ النسخ بأصحاب الفضل والعلم، والدقة في الاستساخ برعاية الأسلوب الصحيح، ولسرالية عادة العَرْض والمقابلة في المئة الأولى، وبالذات إلى بدايات القرن السابع الهجري، كان الاعتبار للمتبقي من نسخ تلك الفترة^(٧٢). لكن يختلف الأمر بالنسبة إلى النسخ الفارسية التي دُوِّنت بعد غزو المغول، فقد فقدت الكثير من قيمتها، وضعف اعتبارها^(٧٣); ولعل أهم أسباب ضعف اعتبار هذه النسخ هو ما قام به المغول من تدمير وهدم للعديد من مكامن الحضارة الإيرانية الإسلامية، وما ترتب على ذلك من تغيرات في اللغة.

ويحسب قول ابن خلدون(٨٠هـ): إنه في زمانه، وعلى خلاف القرون الأولى، في بلاد الغرب الإسلامي لم تكن تراعى الأساليب الصحيحة في استساخ النسخ، مما جعل ما استسخ هناك مبتلىً بالأخطاء والتحريفات والتصحيفات، بينما النسخ في الشرق الإسلامي آنذاك كانت لا تزال تحافظ على الطرق الصحيحة في النسخ، وتراعي ضوابط التدوين والكتابة^(٧٤).

ووفق قول الشيخ حسن ابن زين الدين، ابن الشهيد الثاني(١١٠هـ): إن الإجازة ظلت الأسلوب الوحيد المعتمد في تحمل الحديث من بين كل طرق تحمل الحديث المعروفة^(٧٥)، لكن مع اهتمام المحدثين الشيعة، ولا سيما الأخبارية منهم، فقد أخذ نشر الحديث، وكشف العديد من النسخ المفقودة، واستساخ كتب الحديث ونسخه، رونقاً خاصاً، خصوصاً مع الشيخ المجلسي ومعاونيه، الذين اجتهدوا بشكل كبير في هذا المجال^(٧٦).

تكمن مراحل كشف التحريف في: احتمال التحريف، الإثبات الإجمالي للتحريف، إثبات وقوع تحريف العبارات، ثم تعين العبارات التي وقع فيها التحريف، وكشف العبارات الصحيحة.

احتمال التحريف يكون من خلال عدة أمور؛ فقد يكون له: غرابة الكلمة بشكل عام، أو لاستعمالها في سياق خاص داخل العبارة، أو عدم العثور على اسم

الراوي في كتب الرجال أو في جميع الأسانيد، أو عدم وجود سبب لوجود اسم الراوي في محلٍ خاصٍ من السند، فيتبارد إلى الذهن وجود تحريف في السند.

ويرى البعض أنه في العبارات التي يحتاج الحكم بصحتها إلى توجيهات فيها تكفل يحكم بتعريضها للتحريف والتصحيف، ويتم الاستدلال عليها من خلال عرضها على الأصل^(٧٧).

الإثبات الإجمالي للتحريف عادةً ما ينكشف من خلال الرجوع إلى عدد من النسخ، وملاحظة الاختلافات بينها^(٧٨)؛ لأنّ وقوع الاختلاف بين النسخ حاكم عن وقوع التحريف في النسخة أو في بعضها. مثلاً: تنوّع المصادر في نقد قسم من الرواية التي يكون سندها واحداً تقريباً يمكن أن يكون دليلاً إجماليّاً على تحريفها^(٧٩)؛ مع الإشارة إلى أن هذا الأسلوب ظنيّ، وليس قطعياً، ولذا لو وجدنا راوياً قد روى رواية في مصدرٍ مباشرٍ عن راوٍ آخر، ونفس الراوي في مصدر آخر بالواسطة عن ذلك الراوي، لا يستلزم دائمًا أن يكون كلامهما خطأ^(٨٠).

لإثبات تحريف العبارة هناك أدلة من بينها مخالفة المتن لضرورة الدين أو لضرورة المذهب، مخالفته للتاريخ، وعدم موافقة العبارة لسياق الاستئثار^(٨١). نعم، لا بدّ من إعمال الحذر والاحتياط في الاستئثار إلى هذه الأدلة؛ لأنّ كثيراً من الشواهد التاريخية التي يمكن الرجوع إليها لا يخلو من وجود الخطأ والاشبهات^(٨٢). والحكم بالتحريف قد يستغرق زمناً طويلاً، حيث حكم على عبارة «حديث الملاحم» بالتحريف بعد ٢٠٠ سنة^(٨٣). والصحيح أن هكذا استدلال غير تمام.

عادةً ما يكون الهدف من كشف وإظهار التحريرات أمرٌ في تحقيق وطبع كتاب؛ الوصول إلى حقيقة أن الأساليب قد يكون بينها تشابهٌ كبير، لكن في نفس الوقت يوجد بينها اختلافات جوهرية. فهدف مصحح الكتاب هو الوصول إلى متن المؤلف، أو ما يكون قريراً من متن المؤلف، حتى لو كان هذا المتن من جهة قواعد الإملاء والإنشاء والمطابقة للواقع غير صحيح^(٨٤). لهذا تكون التحريرات التي ارتكبها نسخ المتن الأصلي مورد الاهتمام، فيعمل على تصحيحها، دون التحريرات التي يكون مصدرها المؤلف نفسه، أو النسخ والمؤلفين.

للوصول إلى تحريفات النسخ يرجع أول الأمر إلى النسخة المعتبرة، بحيث إذا وجدت النسخة الأصلية للمؤلف تكون عملية كشف التحريفات قد شارت على نهايتها. وكلما كانت الواسطة بين النسخ والنسخة الأصلية قليلة كلما كانت معتبرة، وفي حال عدم العثور على شجرة الوسائل بين النسخ والنسخة الأصلية تكون النسخة الأقدم معتبرة أكثر من غيرها من النسخ الأخرى^(٨٥). المصادر التي تنقل من أحد الكتب، مثل: كتاب وسائل الشيعة، بالمقارنة مع كتب القدامي تعد نسخة للمن^(٨٦)، حيث لا بد من ملاحظة قدر تصرف هؤلاء المؤلفين في كتبهم التي تُعد حقيقة مصادر من النوع الثاني.

إذا تعدد الوصول إلى النسخ المعتبرة بشكل كامل فهنا يتم نسبة تحريف العبارة في النسخة إلى النسخ، وليس إلى المؤلف؛ لأن المؤلف يكون أكثر دقةً بالمقارنة مع الكتاب والنسخ. مع ضرورة الالتفات إلى أوصاف النسخ والنسخة، ومقارنتها بأوصاف المؤلف، ومستوى علمه، ومدى دقته في عمله^(٨٧).

للحصول على العبارة الصحيحة هناك طرق مهمة، تتجلى في الرجوع إلى عدة كتب، نظير: معاجم اللغة، كتب التاريخ، الجغرافيا، وكتب الأنساب.

وفي ما يخص مجال الحديث لا بد من مراجعة كل الكتب التي يتحمل وجود الحديث تماماً فيها، أو جزء منه. مثلاً: الحديث المفصل المروي عن معاوية بن عمّار، والذي نقل فيه أعمال وأداب حجّ التمتع عن الإمام الصادق عليه السلام. في بعض أسناد هذا الحديث تكرر اسم إبراهيم أو إبراهيم بن أبي سمال، لكنه في جهة أخرى جاء اسم إبراهيم النخعي^(٨٨). وهو خطأ، فقد تمت إضافة النخعي لإبراهيم سهواً؛ لاشتهر الفقيه إبراهيم النخعي أكثر من غيره.

العثور على المصدر الذي أخذ منه الحديث يرفع العديد من الإشكالات في عملية تقييم صحة أو عدم صحة النقل، وسبب وقوع التحريف. كذلك معرفة الأسانيد الصحيحة يتم من خلال الاطلاع على الأسانيد المشابهة، وتحديد عصر وطبيعة الرواية، وهذا يتأنى بالرجوع إلى الأسانيد وكتب الرجال، مع عدم إغفال كون التحريف قد يطال المتن المماثلة، نحو: كتب الرجال و....

في الكشف عن العبارة الصحيحة توجد قاعدتان مهمتان: الأولى: قاعدة إرجاع الموارد النادرة إلى الموارد الشائعة؛ والثانية: قاعدة ترجيح النسخة غير المعروفة.

والقاعدة الأولى تقوم على إعمال قوانين الإحصاءات والاحتمالات، حيث يكون احتمال التحرير في الموارد الشائعة أقلً من الموارد النادرة. وفي هذه المرحلة لا بدَّ من الانتباه إلى انفراد واستقلال احتمال الخطأ، أو عدم استقلاله وتابعيته لما قبله من المصادر المتقدمة التي تمَّ النقل والأخذ عنها. فالكتاب الذي أخذ ونقل عما سبقه من المصادر لا يُعدَّ مستقلاً بذاته، حيث يستدعي الأمر الاطلاع الكايف على حياثات معرفة النسخ. كذلك لا بدَّ في هذا المجال من معرفة أساليب تقطيع الحديث المختلفة، فمعرفة مختلف قطع الحديث، وتجمعها، تكشف عن التحريرات التي وقعت في المجموعة، لكنَّها في سائر الأسانيد تؤخذ على أنها سندٌ واحد، وليس مجموعة من الأسانيد المختلفة. ثم في التعامل مع السند بأجزائه الثلاثة (الطريق إلى صاحب الكتاب، إلى مؤلِّف الكتاب الأصلي، والطريق في الكتاب الأصلي)، فإنَّ نحو التعامل مع هذه الأجزاء الثلاثة يجب أن يكون مختلِفاً، وليس واحداً^(٩٤). فالخطأ في معرفة اسم صاحب الكتاب يجرَّ أخطاء أخرى كثيرة^(٩٥)، حيث لا يمكن عدَّها مستقلة عن بعضها البعض.

وقاعدة ترجيح النسخة المألوفة تجري على أساس أن التحرير غالباً ما ينشأ من غرابة العبارات. والسير الطبيعي للتحرير هو جعل غير المألوف مألوفاً^(٩٦). وبالطبع لا بدَّ من استحضار النكتة التالية: إنَّ الحكم على أمرٍ ما بأنه مألوفٌ أو غير مألوف من الأمور النسبية، لهذا فالقاعدة المذكورة هنا ظنَّية، وليس قطعية. وبشكلٍ عام فإنَّ عملية كشف التحرير تشبه إلى حدٍ كبير عملية كشف التصحيف، وبالعكس، حيث تبدأ من العبارة المحرَّفة لتنتهي إلى العبارة الأصلية. لهذا فإنَّ معرفة أسباب ودواعي التحرير تكمن في صحة وإتقان حركة كشف التحرير.

إن سهولة أو صعوبة كشف التحرير ترتبط إلى حدٍ كبير بسير وهوية التصحيف؛ هل هو من نوع التصحيف ذي الجهة الواحدة أو التصحيف ذي الجهتين؟ وكمثال: بالنسبة للحروف المتشابهة فإنَّها عاملٌ في إيجاد التصحيف من جهتين، لكنَّ

عامل إسقاط عبارة أو صفحة من المتن تصحيف من جهة واحدة، وليس لها عامل آخر مشابه، حيث يمكن أن يفسّر تعدد العبارات. في حالة النقل بصورتين مختلفتين، بحيث تكون واحدة زائدة عن الأخرى، قد يكون حذف العبارة الزائدة من المتن في النقل الأول كاشفاً عن وقوع إسقاط ونقص في النقل الآخر^(٩٢). وبخصوص هذه القاعدة فإنها غير كافية في إظهار الزيادة والنقصة في النسخ وفي النقل، لذا لا يمكن عدّها قاعدة صحيحة وتامة^(٩٣).

وأخيراً فإن المراجع والمصادر التي استندنا إليها في هذا البحث تنقسم إلى مجموعات:

المصادر المتخصصة التي ورد فيها مصطلحات التصحيف ومشتقاتها: وأول كتاب بهذه الخاصية (التبيّه على حدوث التصحيف)، لحمزة الإصفهاني(١٣٦٠هـ)، وإسحاق بن أحمد الصفار رداً عليه^(٩٤).

وكتاباً حسن بن عبد الله العسكري(٢٨٢هـ)، وهما: (شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف)؛ و(تصحيفات المحدثين)، بالإضافة إلى رسالة صغيرة بعنوان: (أخبار المصحفين).

وللميرداماد(٤١٠هـ) رسالة تحت عنوان (التصحيفات)^(٩٥).

واللصفي كتاب بعنوان (تحرير التحريف)، وقد جمع فيه من كتب المتقدمين^(٩٦). ونشير إلى أن أغلب مصادر الكتاب التي أخذ منها تتحدث عن الأغلاط المشهورة (لحن العامة)، والتي غالباً ما تنشأ من تطور اللغة، ولا يمكن عدّها من الأغلاط أو التحريرات والتصحيفات^(٩٧).

المجموعة الثانية من مصادر التصحيف: الكتب التي تُعنى بضبط الأسماء المشابهة^(٩٨). وهذه الكتب عدة أقسام:

البعض منها يذكر كل أسماء الأشخاص، كالمؤلف والمختلف، للدارقطني(٢٨٥هـ)؛ الإكمال في رفع الارتياب عن الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا(٤٧٥هـ)؛ إيضاح الاشتباه، للعلامة الحلي(٧٦٢هـ)؛ المؤلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم، للأمدي(٣٧٠هـ).

وقسم آخر خصّ بأسماء القبائل، نحو: مختلف القبائل ومؤلفها، محمد بن حبيب (٢٤٥هـ).

وقسم آخر عرض فيه الأماكن الجغرافية، كتاب معجم ما استجم، وهو من آثار البكري (٤٨٧هـ)؛ والمتفق وضعاً والمفترق صقاً، لصنفه ياقوت الحموي (٦٢٦هـ).

وكان الخطيب البغدادي (٤٦٢هـ) قد صنف عدة كتب في التحرير، ومنها: تلخيص المشابه، تالي التلخيص، كتاب المتافق والمفترق وتكلملته، رافع الارتياب في المقلوب من الأسماء والأنساب^(٩٩).

المجموعة الثالثة من منابع التحرير: تمثلت في كتب دراية الحديث، حيث تعرض في موضع مختلف منها، وبالخصوص في القسم الخاص بأقسام الحديث، لأبحاث نظرية، وبعض الأحيان تطبيقية، لأنواع مختلفة من التحرير.

وأقدم هذه الكتب كتاب المحدث الفاصل، لصنفه القاضي الرامهرمي (٣٦٠هـ).

ومن الكتب الشيعية التي اهتمت بالتحرير بشكلٍ خاص كتاب الرواشح السماوية، للميرداماد (٤١٠هـ).

مع العلم أنَّ أغلب الكتب التي اهتمت بطرق التصحح والتحقيق قد تعرضت لمباحث التحرير، وبالاخص كتاب أصول تحقيق التراث، للشيخ عبد الهادي الفضلي؛ كتاب تحقيق النصوص ونشرها، وكتاب تجربتي مع التراث العربي، وكلاهما لعبد السلام محمد هارون؛ كتاب محاضرة عن التصحيف والتحرير، لمحمود محمد الناجي.

ومن الكتب الفارسية كتاب نقد وتصحيح متون، لنجيب مایل هروی^(١٠٠).

المجموعة الرابعة من الكتب التي تناولت موضوع التحرير: الكتب التي خصّت جزءاً مستقلاً بهذا الموضوع، مثل: كتاب الأخبار الدخيلة، للعالم الرجالي المعاصر الشيخ محمد تقى التستري؛ معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي، قسم «اختلاف الكتب» و«اختلاف النسخ».

وهناك مجموعة أخرى من تلك المصادر التي سلكت مسلكاً خاصاً في مواجهة

التحريف من خلال فهرستها للأسانيد والرواية، ككتاب جامع الرواية، للأردبيلي؛ ومعجم رجال الحديث، للسيد حسين البروجردي؛ وكذلك آثار السيد شبيري الزنجاني بأسلوبين: ترتيب الأسانيد وطبقة الرواية، مع الاعتناء بالراوي والمروي عنه.

كذلك هناك مجموعة أخرى اهتمت بموضوع التحريف، ككتاب منتقى الجuman، للشيخ حسن ابن زين الدين(١٠١١هـ)؛ قاموس الرجال، والثجعة في شرح الممعة، للشيخ محمد تقى التستري؛ وكتاب القزويني بعنوان «التصحيف»^(١٠١)، حيث سُجل فيه تصحيفات الفقهاء والمحدثين وأرباب اللغة.

ومن المصادر المتفرقة التي تعرّضت لموضوع التحريفات: الكتب التاريخية، والجغرافية، وكتب الحديث واللغة. من دون أن ننسى الإشارة إلى رجوعنا إلى كتب النقد الأدبي؛ لاستعمالها على مباحث خاصة بالتصحيفات والتصحيف.

المواضيع

- (١) الجوهرى، تاج اللغة وصحاح العربية، ذيل «صحف»؛ ابن منظور، لسان العرب؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ذيل «حرف» و«صحف».
- (٢) يرجع في هذا إلى: الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٧؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٨٠؛ محمد رضا المامقانى، مستدركات مقابس الهدایة في علم الدراسة: ٥: ٢٢٢.
- (٣) ابن حجر العسقلانى، شرح النخبة (نזהه النظر في توضيح نخبة الفكر): ٩٤.
- (٤) لمزيد من المعلومات حول الشكل ينظر: القاري، شرح النخبة في مصطلحات أهل الآخر: ٤٨٩؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٨٠.
- (٥) محمد رضا المامقانى، مستدركات مقابس الهدایة في علم الدراسة: ٥: ٢٢٢، نقلًا عن الإسترآبادى.
- (٦) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٧؛ ميرداماد، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: ١٢٢؛ عبد الله المامقانى، مقابس الهدایة في علم الدراسة: ١: ٢٤٣.
- (٧) الفراهيدى، كتاب العين: ٢، ١٢٠، ذيل «صحف»؛ حمزة الإصفهانى، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ٢٦ . ٢٧؛ ديوان المتنبى: ٤٨١؛ العسكري، تصحيفات المحدثين: ١، ٨، ٢٧، ٨٨، ١١٦، ١٠٥؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التعريف والتصحيف: ١: ٢١٠، ٤٦٧، ٤٦٤؛ السمعانى، أدب الإملاء - نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربىع وصيف ٢٠١٥ م. ١٤٢٦ هـ

- والاستملاء ٢: ٥٩١؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهدایة في علم الدراسة ١: ٢٢٧؛ هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٦٤. وللمزيد من المعلومات تابع المقال.
- (٨) ميرداماد، الرواية السماوية: ١٣٦، ١٣٤.
- (٩) للمثال يراجع: السيوطي، الزهر في علوم اللغة وأنواعها ٢: ٣٨١.
- (١٠) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٥٦.
- (١١) ميرداماد، الرواية السماوية: ١٣٦.
- (١٢) الفراهيدى، كتاب العين؛ ابن منظور، لسان العرب؛ الزبيدي، تاج العروس، ذيل كلمة «صحف».
- (١٣) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٧٩ - ٢٠٢، ٨٠ - ٢٠٥؛ ومکثال للتحريف نتیجه الرغبة المذهبیة راجع: المصدر السابق: ٤٣٠، ٢٥٦؛ أبو الحسنی، بوسه بر خاک حیدر پی حیدرلیلی: بحثٌ في إيمان ورؤیة الفردوسی پرتوجیری شاهنامه از قرآن وأحادیث معصومین [باقی]: ٤٦٥ وما بعدها، ٦٢٤ وما بعدها.
- (١٤) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٧٢ - ٧١.
- (١٥) مقدمة ابن خلدون ١: ٥٢٣؛ البروجردي، تجريد أساسيد الكافي ٢: ٢ (المقدمة): القزويني، يادداشتی قزوینی ٢: ٤ - ١٠.
- (١٦) القاضی عیاض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتفہیم السماع: ١٥٧.
- (١٧) برکشترس، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ١٧؛ هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٤.
- (١٨) حمزه الإصفهانی، كتاب التنبیه على حدوث التصحیف: ٢٧، ٢٧؛ الخطیب البغدادی، الجامع لأخلاق الرأوی وآداب السامع: ٢٨٤؛ الفلاشقندی ٢: ١٩ - ٢٠، ٥٨ وما بعدها؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٨٠؛ الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحیف والتحريف: ٢٩٩.
- (١٩) هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٤.
- (٢٠) ابن قتيبة، أدب الكاتب: ١٩١؛ الصفدي، الواقي بالوفیات: ٣٤٥.
- (٢١) ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: ٣١٧.
- (٢٢) هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٥.
- (٢٣) الخوئی، معجم رجال الحديث ١: ٢٥٨؛ ١٢: ٤٩؛ التستری، مستدرک الأخبار الدخلیة: ٢٦٢.
- (٢٤) ابن الأنباري، شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات: ٣١٧؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٨١؛ هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٧٦.
- (٢٥) للمثال يراجع: ابن بابویه، مَنْ لَا يحضره الفقیه: ١٨٩ - ١٩١؛ حمزه الإصفهانی، كتاب التنبیه

- على حدوث التصحيف: ٤٠.
- (٢٦) الشبيري الزنجاني، أبو العياش النجاشي وعصر وي، القسم الثاني، مجلة نور العلم، العدد ١٢: ١٧ . ١٨ ، آبان ١٣٦٤ .
- (٢٧) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٣٠ . ٣٠٧ ، ٣١١: الفضلي، أصول تحقيق التراث: مайл هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٧٤ .
- (٢٨) للمثال يراجع: ابن سعد، الطبقات ٢: ١١؛ الصفار القمي، تصحیح التصحیف وتحریر التحریف: ٥١٧ . ١٦٧: الكلینی، الكافي ٤: ١٤٢ . ٤٠: المیرداماد، الرواشع السماویة: ١٤٥ .
- (٢٩) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٣٤؛ السیوطی، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی ٢: ٨٥٠ .
- الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٣١٣ .
- (٣٠) برکشتسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ١٧ .
- (٣١) الأزدي، كتاب المؤتلف والمختلف: ٨؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ٤١٧ . ٤١٧: ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٣؛ ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الكتب: ٢٨٥ .
- (٣٢) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٧٦ .
- (٣٣) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٣٠١ .
- (٣٤) مайл هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ١٣٤ وما بعدها.
- (٣٥) العاکم النیشاپوری، کتاب معرفة علوم الحديث: ١٤٦ - ١٥١ . ١٥١: ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٥٦ . ٦٤٨ . ٦٥٠: الشهید الثانی، الرعاية فی علم الدراسة: ١١١ . ١٠٩ . عبد الله المامقانی، مقابس الهدایة ١: ٢٣٧ . ٢٤١ .
- (٣٦) القاضی عیاض، الإلایع إلی معرفة أصول الروایة وتقیید السماع: ١٦٠؛ كذلك تابع المقالة.
- (٣٧) المیرداماد، الرواشع السماویة: ١٢٢ . ١٢٢: البروجردی، تجرید أسانید الكافی ١: ٢ (المقدمة).
- (٣٨) ابن خلکان. وفيات الأعيان ٤: ٢٨٤ . ٢٨٤: برکشتسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٢ .
- (٣٩) برکشتسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٢ .
- (٤٠) للمثال يراجع: الشبيري الزنجاني، كتاب النکاح ٤: ٦ (الدرس ١٣٢)؛ الخوئی، معجم رجال الحديث ١١: ١٩٦ . ٢٠٩ . ٢٠٩: الطوسي، تهذیب الأحكام ٥: ٦١، ح . ٢ .
- (٤١) الشهید الثانی، الرعاية ٢: ٢ .
- (٤٢) الطوسي، الرجال: ١٢٢، ترجمة رقم ٥٥؛ قهباپی، مجمع الرجال ٢: ٨٢؛ شبیری الزنجانی، کتاب النکاح ٤: ١١ (الدرس ١٢١) .
- (٤٣) شبیری الزنجانی، کتاب النکاح ٤: ١٤ . ١٠ (الدرس ١٢٢)؛ للمثال يراجع: العرّ العاملی، وسائل الشیعیة ٩: ١١٢ .
- (٤٤) شبیری الزنجانی، کتاب النکاح ٤: ١٤ . ١٠ (الدرس ١٢٢) .
- (٤٥) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٨٦ .
- ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح وما أضيف إلى نصوص معاصرة . السنة العاشرة . العددان الثامن والتاسع والثلاثون . ربیع وصیف ٢٠١٥ م . ١٤٢٦ هـ

- ذلك من الأحاديث المعدودة من الكتب: ٢٢٣، ابن حجر العسقلاني، النكث على كتاب ابن الصلاح: ٤٢٧ .
- (٤٦) النظامي، المقالة الرابعة: ٢٧ - ٢٨ .
- (٤٧) ابن الشهيد الثاني، منقى الجمان في الأحاديث الكتب والحسان ١: ٢٤؛ للمثال يراجع: الطوسي.
- تهذيب الأحكام ٥: ٤٧، ح؛ الكليني، الكافي ٤: ٣١٨، ح ٤ .
- (٤٨) البروجردي، تجريد أسانيد الكافي ١: ٢ (المقدمة): للمثال: العَرَّ العَامِلِيُّ، وسائل الشيعة ١٧: ٢٤٣، ح؛ الكليني، الكافي ٥: ٢٥٨، ح ٢ .
- (٤٩) للمثال: العَرَّ العَامِلِيُّ، وسائل الشيعة ٩: ٥٠٧، ح؛ الكليني، الكافي ١: ٥٤٧، ح ٢٢ .
- (٥٠) محمد جواد الشبيري، أحسن الفوائد في أحوال المساعد، مجلة تراشنا، العدد ١ - ٢: ٢٠١ - ٢٠٦، السنة ١٤، محرم وجمادي الثانية ١٤١٩ هـ .
- (٥١) الطباطبائي اليزيدي، العروة الوثقى ٢: ٢٤٥؛ حاشية الحكم.
- (٥٢) بركتشرس، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٢ .
- (٥٣) محمد جواد الشبيري، ارتياط رجال الشيخ ورجال البرقي، ضمن مجموعة آثار المؤتمر العالمي الثالث للإمام الرضا عليه السلام ٢: ١٩٩ - ٢٠٤، مشهد، ١٣٧٠ هـ .
- (٥٤) التستري، الأخبار الدخيلة: ٥٩؛ ومستدرك الأخبار الدخيلة: ١١١؛ وملحق مستدرك الأخبار الدخيلة: ١٥٢ .
- (٥٥) ابن بابويه ثواب الأعمال: ٨٣؛ وفضائل الأشهر الثلاثة: ٢٠ .
- (٥٦) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٨١ وما بعدها.
- (٥٧) الجاحظ، البيان والتبيين ٢: ١٨؛ حمزة الإصفهاني، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ٩١ الطنائي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٩٤ - ٢٩٦ .
- (٥٨) الجاحظ، كتاب الحيوان ١: ٧٩ .
- (٥٩) للمثال: النجاشي، فهرست أسماء مصنفِي الشيعة: ٤٤٠؛ قهْيَابي، مجمع الرجال ٣: ١٥٧، ونقلًا عن ابن الغضاري؛ التستري، الأخبار الدخيلة: ١٠ .
- (٦٠) الطنائي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٥ .
- للاطلاع أكثر على هذا الموضوع يراجع: التحريف، القسم الأول: ٢٨٦ .
- (٦١) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ١ - ١٣؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف: ١٨ - ٢٦؛ وتصحيفات المحدثين: ٧؛ وأخبار المصحّفين: ٣٥٩ .
- (٦٢) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ١٦٠ - ١٨٥؛ الصدفي: ٢١ - ٤٤، الطنائي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي: ٢٩٧ - ٢٩٨ .
- (٦٣) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ١٠ - ١٢، ٤٧؛ وتصحيفات المحدثين: ١٨ .
- (٦٤) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبية على حدوث التصحيف: ٢٧ - ٢٨؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف: ١٢؛ السمعاني، أدب الإملاة والاستملاء ٢: ٥٩١؛ القلقشندي ٢: ١٤٩ - ١٦٧؛ أيمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات: ٥٤ - ٥٢ .

- (٦٥) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع: ١٥٧؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٢ - ١٦٤٧.
- (٦٦) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع: ١٥٧؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٣؛ ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح: ٢٨٦؛ السيوطي، تدريب الراوي: ١ - ٤٩٨.
- (٦٧) ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٩٤ - ١٩٥؛ السيوطي، تدريب الراوي: ١ - ٥٤١ - ٥٤٢.
- (٦٨) السمعاني، أدب الإلماع والاستملاء: ٢ - ٥٧٩ - ٥٨٥؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٤؛ القاري، شرح النخبة في مصطلحات أهل الأثر: ٧٩٩.
- (٦٩) الرامهرمزى، المحدث الفاصل بين الراوى والواعى: ٥٤٤؛ الخطيب البغدادى، الجامع لأخلاق الراوى وأداب السامع: ٢٧٣ - ٢٧٦؛ القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع: ١٥٨؛ السمعاني، أدب الإلماع والاستملاء: ١ - ٣٦٣؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٨؛ ابن كثير، الباعث العثيث، شرح اختصار علوم الحديث: ٢٨٨.
- (٧٠) بالأخص: القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع: ١٦٢ - ١٨٢.
- (٧١) الرامهرمزى، المحدث الفاصل بين الراوى والواعى: ٥٢٤ - ٥٢٧؛ الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد: ٢ - ٥ وما بعدها؛ والجامع لأخلاق الراوى وأداب السامع: ٢٢٩ - ٢١٦؛ القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع: ١٨٣ - ١٨٨؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٩٦ - ١٩٧.
- (٧٢) القرزوينى، ياد داشتھاي قزويني: ١٠ - ٤ - ٥؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٢٨؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٨٦.
- (٧٣) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٣٩.
- (٧٤) تاريخ ابن خلدون: ١ - ٥٣٣ - ٥٣٤ (المقدمة).
- (٧٥) تاريخ ابن خلدون: ١ - ٣.
- (٧٦) المجلسى، بحار الأنوار: ١ - ٣ - ٤ - ٢٦ وما يليها.
- (٧٧) محمد جواد الشبیری، درنگی در واژه تنتقبت در زیارت عاشورا، مجله علوم الحديث، العدد: ٢ - ١٥ - ٢٠، السنة السادسة، خریف ١٣٨٠.
- (٧٨) للمثال: برکشتسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٦ - ٢٢؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٢٨ - ١٢٧.
- (٧٩) محمد جواد الشبیری، تصحیح وراهکارهای آن، آینه پژوهش، العدد: ١ - ٤٢ - ٤٣، السنة: ١١، فروردین وأردیبهشت ١٣٧٩.
- (٨٠) ابن الشهید الثانی، منقى الجمان: ١ - ١١.
- (٨١) التسترى، الأخبار الدخلية: ١ - ١٧ - ١١؛ ومستدرک الأخبار الدخلية: ١ - ٢ - ٢٦؛ وملحق مستدرک الأخبار الدخلية: ٢ - ٣ - ٥.
- (٨٢) للمثال: محمد جواد الشبیری، الغدیر في حديث العترة الطاهرة، مجلة تراثنا، العدد: ٤ - ٥٣ - ٥٦، السنة: ٥، شوال - ذي القعدة: ١٤١٠؛ محمد جواد الشبیری، تحقيقي در روز وفات پیامبر ﷺ، تحقیقات اسلامی، العدد: ١ - ١٤ - ١١ - ٢، السنة: ٤، ١٣٦٨ هـ.

- (٨٣) حمزة الإصفهاني، كتاب التبيه على حدوث التصحيف: ٢؛ العسكري، تصحيفات المحدثين: ٢١.
- (٨٤) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٤٦؛ مайл هروي، نقد وتصحيف متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ٢٢٦ و ما بیلها، محمد جواد الشبیری، تصحیح و راهکارهای آن، آینه پژوهش، العدد ١: ٤١ - ٢٨، السنة ١١، فروردین واردیهشت ۱۳۷٩.
- (٨٥) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٢٧؛ الشبیری، تصحیح و راهکارهای آن، آینه پژوهش، العدد ١: ٤١؛ مайл هروی، نقد وتصحیح متون: مراحل نسخه شناسی وشیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی: ١٨١ . ٢٠٠.
- (٨٦) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٣٠.
- (٨٧) الشبیری تصحیح و راهکارهای آن، آینه پژوهش، العدد ١: ٤١ - ٤٢ . ٤٢.
- (٨٨) الطوسي، تهذيب الأحكام: ٥؛ التستري، قاموس الرجال: ٢٢٠.
- (٨٩) محمد جواد الشبیری، الكاتب النعماني وكتب الغيبة، مجلة علوم الحديث، العدد ٣: ١٨٩ . ٢٠٨، السنة ٣، محرم - جمادی الآخرة ١٤١٩ .
- (٩٠) للمثال: محمد جواد الشبیری، نوادر أحmd بن محمد بن عیسی او كتاب حسین بن سعید، آینه پژوهش، العدد ٤: ٢٣ - ٢٤، السنة ٨، مهر - آبان ١٣٧٦ .
- (٩١) الطنابی، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي: ٣٠٧ .
- (٩٢) قاعدة تقديم أصلية عدم الزيادة؛ الإمام الخمينی، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٥٧ . ٥٩ . الحسینی السیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٥ . ١٠٠ .
- (٩٣) الشبیری الزنجانی، كتاب النکاح: ٤؛ الدروس: ١٣٠ - ١٣٣ . للإطلاع على باقی القواعد: التستري قاموس الرجال: ١: ٦٥ - ٦٦ (المقدمة)؛ للمثال انظر: رجال النجاشی: ٥٨؛ التستري، قاموس الرجال: ٢: ٢٥٥ .
- (٩٤) ياقوت الحموي، معجم الأدباء: ٦: ٦٩ .
- (٩٥) آغا بزرگ الطهرانی، الذريعة: ٤: ١٩٥ .
- (٩٦) الذريعة: ٤: ٦٤ .
- (٩٧) الصفدي، تحریر التحریف: ٥، مقدمة رمضان عبد التواب.
- (٩٨) القیسی الدمشقی، توضیح المشتبه: ١: ١٧ - ٤٩ . مقدمة العرقسوسی.
- (٩٩) الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد: ١٨: ١، مقدمة العطا.
- (١٠٠) عسیلان، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهاج الأمثل: ٢١٩ - ٢٢٢ .
- (١٠١) القزوینی، التصحیف: ١٠: ٢ - ٢١ .

الشهيد محمد باقر الصدر

فعاليات ونشاطات في المجالين العلمي والاجتماعي

حوار مع: السيد محمود العاشمي^(*)

تمهيد—

لقد كان المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر بحق نجماً تألق في سماء الإسلام، سحبته يد الغدر إلى الأرض؛ ظلتَ منها أن قطع وريدها ودفنتها تحت أكواخ من التراب سيمعن نورها من الإشراق والتتوهج، لكن هيهات، أئْ لكتَ اليَدَيْنِ يحجب نور الشمس!! لقد ظنَ صدام وأزلامه ومنْ يدور في فلكه ممَّنْ يعيش على دماء المستضعفين أن حضور السيد الصدر بين الناس يغذّي شعورهم برفض النظام الباعثي، وأن قتله هو السبيل الأوحد لإيقاف نار احتجاجات ونضال الشعب العراقي، ووأد الثورة في مهدتها، حتى لا يقول الأمر إلى ثورة تشبه تلك التي قامت في إيران الإسلام، وأطاحت بعرش الشاه المتبور. لكن هذا النظام الحاقد عميت بصيرته، فلم يدرك . وأنَّى له أن يدرك؟! أنَّ دماء الشهيد الصدر المقدسة، ودماء أخيه الطاهرة، ستمتد إلى عروق المستضعفين ترويها، وتغذّي فيها روح الثورة على الظلم، وأن فكره الذي كتب الله له الخلود، من خلال كتبه ومؤلفاته، نورٌ سيُسْطَع ليُمْرِّق طوق العنکبوت الذي طالما نسجه يد الظُّلْمَة، ومنْ سار في مسارهم من دعاة البَغْيِ والجهل، حول عنانق الناس، يريدون بذلك ليطفئوا نور الله بما خطّته أيديهم، وما تفوّهت به أقلامهم،

(*) أحد كبار الفقهاء المعاصرين. مرجع ديني بارز. من أبرز تلامذة السيد محمد باقر الصدر. له أعمال اجتهادية في الفقه والأصول و....

لَكُنَ اللَّهُ يَأْمُن إِلَّا أَن يَتَم نُورُهُ وَلَوْ كَرِهُوا.

بمناسبة حلول الذكرى السنوية لشهادة هذا العالم والفقية الكبير نتشرف بمقابلة سماحة السيد محمود الهاشمي . وقد كان واحداً من تلامذة وخاصةً هذا المرجع الكبير؛ ليحدثنا عن دور الشهيد محمد باقر الصدر المؤثر في ساحتِي العلم والجهاد.

في بداية هذا الحوار نقرأ جميعاً هذه العبارة: في ما يتعلّق بالنضال كان السيد محمد باقر الصدر يؤكد على ركيزتين: ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية؛ وحاكمية خطّ الفقهاء (ولاية الفقيه).

سماحة السيد، كم سنة درستم عند الشهيد الصدر؟ وما هي المباحث التي حضرتم عليه فيها؟

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لَقَدْ تَشَرَّفْتُ بِالْحُضُورِ فِي دُرْسِهِ فِي الْفَقْهِ وَالْأَصْوَلِ وَالْمَنْطَقِ الْاسْتَقْرَائِيِّ حَوَالِيْ اثْنَتِيْ عَشْرَةَ سَنَةً.

هل كان درسه في أصول المنطق الاستقرائي عمومياً؟

لَا، لَقَدْ كَانَ دُرْسًا خَاصًا يُشَارِكُ فِيهِ الطَّلَبَةُ وَتَلَامِذَتُهُ الْمُبَرَّزُونَ، وَذَلِكَ بِسَبَبِ عَمَقِ مِبَاحَثِهِ وَتَعْقِدَهَا.

لو تفضلون بالحديث عن دور الشهيد باقر الصدر في إحداث تحولات في المجالين العلمي والاجتماعي في العراق خاصة، في ما يتعلّق بالجامعة العلمية.

إِنَّ أَوَّلَ مَا يَجِبُ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ فِي الْحَدِيثِ عَنْ دُورِ الشَّهِيدِ الصَّدَرِ فِي إِيجَادِ تَحْوِلَاتٍ فِي الْجَامِعَةِ الْعَلَمِيَّةِ أَنَّهُ أَوَّلًا أَوْجَدَ نَقْلَةً نُوْعِيَّةً فِي شَكْلِ إِجْرَاءِ الْاسْتِدَلَالِ ضَمِّنَ الْمِبَاحَثِ الْفَقِيَّةِ وَالْأَصْوَلِيَّةِ، حِيثُ نَقْلَ الْاسْتِدَلَالِ مِنَ الذَّاتِيِّ إِلَى أَنْ يَتَخَذَ شَكْلًا مُوْضِعِيًّا. فِي النَّوْعِ الذَّاتِيِّ يَعْتَمِدُ الْأَسْتَادُ عَلَى نَظَرَهُ الْشَّخْصِيِّ فِي مَا يَخْصُّ تَفْسِيرَ ظَاهِرِ الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ، وَبِالْأَخْصِ فِي الْمَصْطَلَحَاتِ، حِيثُ يَعْمَلُ عَلَى اسْتِخْلَاصِ نَظَرِهِ فِي جَانِبِيَّهَا الْلُّغُويِّ وَالْأَدْبَرِيِّ. وَذَلِكَ بِخَلْفِ الْاسْتِدَلَالِ الْمُوْضِعِيِّ، حِيثُ يَكُونُ لِكُلِّ مَدْعَى مَقْدِمَاتٍ وَأَدَلَّةٍ يَطْرُحُ مِنْ خَلَالِهَا، مَثَلًا عِلْمِ الْرِّيَاضِيَّاتِ وَالْمُطَبَّعِيَّاتِ وَكُلِّ الْعِلُومِ الْاسْتِدَلَالِيَّةِ وَالْمَنْطَقِيَّةِ، وَالَّتِي تَعْتَمِدُ عَلَى مَقْدِمَاتٍ مُوْضِعِيَّةٍ. فِي الْفَقْهِ عَمِلَ

السيد الشهيد على تغيير الاستدلالات من اعتماد النظر الذاتي إلى اعتماد مقدمات موضوعية، بحيث إن لكل ظهور أدلة واستدلالاً خاصاً؛ إذ لا يكفي ادعاء الإطلاق في الظهورات، كأن يقول كل واحد من الأصوليين أو الفقهاء: «ظاهر الرواية كذا وكذا»، بل لا بد من الرجوع إلى تلك المقدمات، وأن بيّن ما هي المبني التي يعتمد عليها في هذا المدعى.

﴿ هل كان من العلماء المتقدمين من تبنى هذا المنحى في الاستدلال؟ ﴾

﴿ يمكن القول: إنه بشكل عام قد وجدت بعض ملامح هذا المنهج بين المتقدمين من فقهائنا الكبار بشكل كُّلّ وفَرْ، لكن السيد الشهيد يعتبر بحق المؤسس الفعلي لهذا المنهج، وقد اعتمد فعلياً في استدلالاته، وجعله مبناه في الفقه والأصول.﴾

﴿ هل وضع الشهيد الصدر أصولاً ومبادئ لهذا المنهج، بحيث يستطيع من أى بعده إدامه هذا المسير، واعتماد نفس المبني؟ ﴾

﴿ لقد كان هذا أسلوب تفكيره العلمي، وقد انعكس بكل شفافية ووضوح في كتبه الفقهية وأبحاثه المختلفة. لقد أحدث تطويراً، بل طفرة نوعية، في علم الفقه. وكان يمتاز بخصوصيات قل أن توفرت لفتبيه آخر مثله. هذه الخصوصيات نجملها في مسائلتين: الأولى: سعة تفكيره، ونظرته الشمولية التي امتازت عبر مسيرته العلمية باتساع الأفق، خصوصاً في ما يتصل بالباحث ذات البعد العقلاني والاجتماعي، نظير: القوانين والحقوق المدنية في باب المعاملات و... فأصبحت أكثر اتساعاً وأكثر شمولية من المبادئ الأصولية المتداولة عند الفقهاء.﴾

الثانية: تتجلى في تنظيمه لمباحث أصول الفقه. فالمباحث المقدمة في الفقه هي عبارة عن مباحث في الأدلة العامة التي يحتاج إليها الفقيه في أبحاثه في مختلف أبواب الفقه، كالأدلة اللغوية، والأدلة العقلية، أو ما يصطلح عليه بالأدلة العلمية، و... وقد دخلت ضمن أبحاث عديدة في علم الأصول، وهذا ما جعلها تحظى بنفس الأهمية في الفقه، فكانت أدلة مختلفة يعتمد عليها في استبطاط الأحكام الشرعية.

وقد تأثرت الأصول العملية الشرعية بالعلوم والتخصصات العلمية الأخرى. وجاء

السيد باقر الصدر فطرح هذه الأصول بعنوان علم خاصٌ ومستقلٌ بذاته، واعتبر الزوائد غريبة عن هذا العلم، وسعى في جلسات درسه إلى أن يفصلها ويخرجها من دائرة هذا العلم، وتناول المسائل العلمية للأصول بأسلوب أصوليٍّ، وليس بأسلوب فلسفـيٍّ وأدبيٍّ، كما كان سائداً في الحوزة العلمية. وقد استطاع بطريقته تلك أن يجرد المباحث الأصولية عن الزوائد الفلسفـية والأدبية، فكان أن استقلَ علم الأصول، سواء من جهة موضوعه ومحتواه أو من جهة أسلوب الاستدلال وطريقة البحث. وأصلَ لها كمباحث خاصةً بهذا العلم، وبطريقة البحث فيه. وقد بينَ الشهيد الصدر كيفية إدخال هذه الأصول في المباحث الأصولية، وكذا طريقة إخراجها، وما هي المباحث المرتبطة بالأصول؟ وما هي الخارجـة عنه؟ تخصيصاً وتخصصاً. وقد طرح مباحثه بالطريقة المعتمدة في الرسالة العلمية، وكانت بذلك أسلوب الخاص به بامتياز. وهذا عملٌ ينمّ عن قوة في التفكير، وإحاطة كاملةً بالمباحث والمطالب العلمية؛ لأنَّ فعلَ عن غيره، وتميزَ مسائله العلمية وتقنيتها عمّا ليس منه، عمل لا يتأتى إلا لمن وصل مرتبةً متميزةً من النبوغ الفكري، والإحاطة العلمية التامة بالمطالب.

كذلك من الأمور التي قام بتأسيس لها داخل الحوزة العلمية أسلوب ومنهج التدريس والتعليم. في الحوزة وفي ما يتعلق بالمقاديم: الأديبيات والمنطق و... هناك سلسلة من الكتب التي عينت لها السطح من التدريس. في علم الأصول، والذي يعتبر علماً دقيقاً ومعقداً لم يكن هناك كتبٌ مدرسية خاصة به، بل كانت مجموعة من الكتب المؤلفين اعتبروا في زمانهم فطاحة الحوزة العلمية وسادتها. مثلاً: كتاب العالم، والذي هو في الحقيقة ملخص لأفكار صاحبه حسن ابن زين الدين، المتوفى سنة ١٠١١هـ، الذي يعتبر منذ زمنٍ أول كتاب في الأصول، وكذلك كتاب قوانين الأصول، للميرزا القمي، وهو تحصيلٌ لآخر أفكار هذا العالم، وقد حظي بتأييد ممّن عاصره من العلماء، وشيئاً فشيئاً فشيئاً طُرِح في وسط العلماء، ليصبح مع مرور الوقت مورد اعتمادهم ومصدراً يعتمد به، وبينما الأسلوب أصبح وبشكلٍ طبيعيٍ كتاباً مدرسياً يطرح على طلبة العلوم الدينية في الحوزة العلمية، إلى أن جاء الشيخ الأنصاري فسجل إشكالاته عليه في كتابه الرسائل، ليأتي بعد هذا الأخير الأخوند محمد

كاظم الخراساني فألف كتاب الكفاية، مستشكلاً على الأنباري، وهذا وبالترتيب استمر درس الأصول.

﴿إذن أين يكمن المشكل؟﴾

﴿أولاً هؤلاء العلماء حين ألفوا كتبهم لم يكن ذلك بهدف أن تصبح كتاباً مدرسية. وهذا كان سبباً في وجود العديد من المشاكل، من قبيل: أن ذلك الشخص حين كان يؤلف كتابه كان يضع أمامه على طرف النقاش شخصية علمائية، وليس طالباً وبمبدئاً يريد تربيته وتدرسيه. فالكلام والنقاش مع العلماء وفيما بينهم يفرق بمراتب ودرجات عن الحديث ومناقشة الطالب والتلميذ. في الحديث مع العالم يفترض أنه على اطلاع تام بالعديد من المسائل الخاصة بهذا العلم، وهو يناشد انتقاداته وإشكالياته، بينما يفترض في التلميذ والطالب المبتدئ أنه لا يعلم شيئاً، وكلّ طرح أو دعوى لا بدّ من تبيينها وتفسير جوانبها وحيثياتها للتلميذ، مع انفاء هذا الفرض مع العالم﴾.

ثانياً: إن تلك الكتب في حقيقتها تتحدث عن مرحلة تاريخية في ما يخصّ أسلوب التفكير العلمي، فإن العديد من أساليب الاستدلال فيها قد تعرّض للنسخ من قبل العلماء الذين أتوا بعدها. وبشكل عام فإن طريقة الاستدلال تغيرت بما كانت عليه في السابق. فمثلاً: العديد من الاستدلالات الواقعة في كتاب المعالم لم تُعد مقبولة في أوساط علم الأصول، إذن فالطالب الذي يقضى مرحلة ستة أشهر في دراسة المعالم، وحين يتمكّن منها، ويصل إلى ما وصلت إليه من استدلالات، يدخل مرحلة أخرى يتبيّن له أن المعايير والوسائل التي اعتمدها الشيخ حسن في كتابه باطلة، وبالتالي يجب طرحها والتحلّل منها، والإقبال على المعايير والأدوات الاستدلالية الجديدة. وهذا أسلوب غير صحيح في ما يخصّ أسلوب التعليم؛ إذ المفروض والصحيح أن تكون المرحلة الثانية قائمة على المرحلة الأولى، حيث تكون المرحلة الأولى القاعدة التي يتأسّس عليها ما يليها من المراحل، لا أن تكون المرحلة الثانية لاغيةً للمرحلة الأولى وناسخة لها.

﴿إذن بدل الفهم يكون الإطناب والإسهاب!﴾

نعم، إسهاب. وفي كثير من الأحيان يكون سبباً في تشتت الذهن، وبعشرة الأفكار، مما يجعل الاستدلال مجرد إطناب. وإن الكثير من حالات تشتت الذهن، وبروز العديد من الإشكالات، كان نتيجة هذا الأسلوب التعليمي.

وهذا ما دفع بالشهيد الصدر إلى الإقدام على تأليف سلسلة من الكتب الدراسية؛ بهدف التعليم والتدريس. وقد طرح فيها خطوط النظريات التاريخية والمنهجيات الصحيحة في علم الأصول. وحتى يترى عقل الطالب على النقد بين فيها وجهات النظر المقابلة للعلماء، وجعلها مورداً للفحص والتحليل. فمثلاً: طرح آراء صاحب الكفاية والشيخ الأنصاري، حتى يتجلّل فيها ذهن الطالب.

المسألة الأخرى التي أظهرت بحق إبداعات الشهيد الصدر، وكشفت عن مدى إدراكه الواسع لمتطلبات العصر واحتياجات المعرفة، سعيه إلى تأسيس حوزة علمية تُسع لـكل العلوم والمعارف مورداً لاحتياج المجتمع الإسلامي. ففي حوزة التجف الأشرف لم يكن يدرس سوى الفقه والأصول، حتى أن تدريس التفسير كان ينظر إليه على أنه بدعة. وهذا كان سبباً في استبعاد العديد من العلوم الإسلامية، نظير: الفلسفة والتفسير وعلوم أخرى مثلها، مع أنها مورد احتياجات المجتمع، من قبيل: رد الشبهات الجديدة التي تطرح في أوساط العامة والخاصة من الأمة، وكذلك نقد الفلسفات الإلحادية، كفلسفة الديالكتيك، ومبادئ الماركسية، وما ركب موجتها من الفلسفات الأخرى.

لقد فتح أبواب الحوزة العلمية حتى يصبح العالم على اطّلاق وعلم بأمور زمانه، وبسياسة وثقافة الغرب التي تفتح حريمنا، وتسعى إلى التغلغل بكل الوسائل.

♦ هو نفس الشيء الذي كان عندنا مع المرحوم العلامة الطباطبائي والأستاذ الشهيد مطهر؟

♦ صحيح. وعلى أي حال فالشهيد الصدر قد روج وحقق الأمر عملياً، وفي عدة خطوات، إلى أن اصطدم مع العلماء الذين ما زالت تحكمهم العقلية السلفية القديمة. ومن خصوصياته الأخرى التي تجب الإشارة إليها هنا أنه أسس لنظام الحكم الإسلامي. فكما هو معلوم إن المصادر الإسلامية غنية كثيراً، لكنها تشبه بحراً

عميقاً يحوي في داخله أعداداً كبيرة من الكنوز، ومنْ يكون على إحاطة بقيمة وكيفية إخراج النفيس منها يشبه منْ يستخرج المعاني والمفاهيم من تلك المصادر ويجمعها، فما يرتبط بالنظام الاقتصادي أو السياسي أو المالي في الإسلام يستجمعه ويضمّه إلى النظام القانوني في الإسلام، و يجعلها في وجه دعاء التوجّهات والتيارات المادية، وبالتالي يملأ بها ذلك الفراغ الذي تعشه جامعاً في مقابل تلك المدارس والأفكار المادية. وبشكل عام الشهيد الصدر اتبع أسلوبياً في تجميع المعاني المشتّة بعضها إلى بعضٍ، وقام بترتيبها. فالنظام الاقتصادي الذي ألهه الشهيد الصدر لم يكن شيئاً آخر غير الروايات والآحكام وكتب الفقه، لكن قدرته على الإبداع والابتكار تجلّت في طريقة عمله، حيث استطاع من كلّ تلك المصادر أن يؤسس نظاماً اقتصادياً إسلامياً أصيلاً.

✿ **المدارس المادية كانت تعتمد المنهجية والنظام، وعملت على تزيل مناهجها وأساليبها في جميع الميادين.**

✿ نعم، هكذا أخذت الماركسية مكانتها بين الناس، ونمت. فقد اعتمدت الماركسية نظاماً ومنهجاً محكماً في تجميع المعاني والأفكار؛ لتخرج نظاماً موحداً منسجماً، استطاعت من خلاله أن تجيب عن إشكالات الدولة المادية، وتسييرها وفق مبادئها وعقيدتها. وقد وجدنا محمد مبارك، أحد علماء السنة المعاصرین، يعترف في كتابه حول الاقتصاد الإسلامي أنَّ الأمة الإسلامية كانت تعيش في مأزق منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، وخصوصاً في ما يتعلق بالاقتصاد وتسيير النظام المالي للدولة، فجاء كتاب (اقتصادنا)، للشهيد الصدر، منقداً ومخرجاً الأمة من هذه الدوامة، وفاتحاً فرجة النصر لها. ويقول: إن الجامعات في العالم الإسلامي، وفي بلاده شخصياً، كانت تعيش مرحلة صعبة، حتى نفذت الأفكار الماركسية والمادية الإلحادية، وحيث إن الطلبة لم يجدوا في تفكيرهم الديني ما يجيب عن أسئلتهم في ما يخصّ النظام الاقتصادي كانوا كثيراً ما يتعاركون مع أساتذتهم، حيث إنه كلما أراد أساتذتهم الحديث لهم عن الاقتصاد كانوا يواجهونهم بسؤالٍ من الإشكالات، يقفون عاجزين أمامها، ولا يعرفون لها الجواب.

الشهيد الصدر كان له منهجية ونظام خاص. كما أنه اتَّبع منهجاً وأسلوباً خاصاً في التبليغ والدعوة داخل الحوزة. فقد كان برنامجه وأسلوبه مع الطلبة من الفئة الشابة يجمع بين التبليغي والتحصيلي، بشكل يشبه ما هو الحال عليه في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، وهو سلوكٌ ونظام حديث بالنسبة إلى حوزة النجف، سابقة تاريخية. فالحوزة كانت تعيش حالةً من الانفصال عن المجتمع، وليس كما هو الحال في حوزات إيران، حيث إن طالب العلوم الدينية، وأثناء عطلة شهر رمضان ومهرّم وصفر، وعطلة فصل الصيف، كان يرجع إلى محل سكنه، سواء كان في القرية أو في المدينة، ويصعد المنبر ويلْعُ الناس أمور دينهم، أو يخطب فيهم بما درسه في الفقه والأصول، أمّا في النجف فإنَّ الطالب لم يكن يجرؤ على صعود المنبر، فقد كان عيباً وقدحاً في شخصيته كطالبٍ. لذا لما صار هؤلاء الطلبة مراجع لم تكن لهم القدرة على مخاطبة الناس وجهاً لوجه، والنفوذ داخل المجتمع. وجاء السيد الشهيد فغرس في طلبه حبَّ المنبر، وعقيدة التبليغ. فقد كان أثناء مرحلة التدريس يعقد جلسات خاصة يعلمُ الطلبة كيفية الخطابة وأسلوبها، وكان بعد ذلك يرسلهم إلى قراهم ومواطنهم؛ ليُخرجوا ما تعلَّموه من طوره النظري إلى العملي، وبمارسوه بالفعل. وكان هذا الأمر يَخْذُ شكلَ تنظيمياً، الشيء الذي بثَ الرعب في حزب البعث، ولم تكن سوى شهادة الشهيد الصدر حللاً للتضياء على مؤسِّس هذه الحركة، وإيقاف مدَّها.

✿ هل يمكنكم الحديث عن مميَّزاته وخصوصياته الأخلاقية؟ باختصار لو سمحتم.

✿ بالنسبة لأخلاقه كان يتمتاز بالمحبة والعلاقة الخاصة مع طلبه وتلامذته، فقد كان يحترمهم كثيراً، ويرفع من قدرهم. لقد كان متواضعاً ورؤوفاً. كان في الحقيقة بمثابة الأب الحنون لهم. لقد كان أستاداً وأباً في الوقت نفسه، مع احتفاظه بوقار المرجع، ومقام العالم. لقد أتَّرَ فينا كثيراً، حتى أثنا لم نكن نستطيع خلع لباس طالب العلم أمام العدو، لقد كنا ننظر إليه كما ننظر إلى إمام الأمة. وهناك مسألة أخرى، وهي أنه كان عاطفياً بقدر كبير، وكانت تجمعه

بتلامذته عاطفة قوية.

✿ كيف كان يعبر عن عاطفته تجاه تلامذته؟

✿ كانت حالته خير معبّر عن تلك العاطفة، وذلك الإحساس الداخلي السامي. فمثلاً: حين اعتقل حزب البعث أحد تلامذته لمدة أربعين يوماً كان الشهيد الصدر يعيش حالة من الغمّ والحزن، حتى أنه كان يعطل دروسه خارج البيت، بل كان يعطل حلقات الدرس.

وحين أقدم صدام وأذلّمه على إعدام أحد تلامذته، ووصل الخبر إلى السيد الصدر، أصيّب بحالة من الفُلّ، ولم يقدر على تحريك قدميه لمدة ثلاثة أيام. وهذا يبرز شدة علاقته ومحبته لهذا الشخص.

كذلك عَبَرَ عن مشاعره تجاه تلامذته في أكثر من سلوك. فحين توفي تلميذه السيد عبد الغني الأردبيلي في حادثة سير أثناء عودته من إحدى القرى كان السيد الشهيد الصدر حينها يؤلّف سلسلته (حلقات الأصول)، وقد حزن عليه كثيراً، وعَبَرَ عن تأثره العميق بكلمات شاعرية دونها بحبره على صفحة (الإهداء) في تلك السلسلة. لقد كان الشهيد الصدر عاطفياً، ولا يخفى عاطفته تجاه الآخرين. وكان مؤدّباً، لكنه كان يحفظ هيبيته، هيبة العالم الرباني ووقاره.

✿ هل كان يساهم شخصياً في حل مشاكل تلامذته؟

✿ نعم، لقد كان ذلك من خصوصياته ومميزاته. فقد كان يعمل على رفع مشكلات تلامذته حتى قبل أن يكونوا على علم بها. لقد كانت أخلاقه وسلوكه مع الناس في مستوى عالي من اللياقه والطيبة، لدرجة أن المخالفين له والمعادين كانوا يعرفون له بحسن الخلق. فقد سمعت شخصياً أحد المخالفين له يقول: إنني أحّبّ الحضور في جلسات درس السيد الصدر، لكنني متيقّن أنّي لو حضرت معه لجلستين فسأصبح من مريديه؛ لما له من قوة وجاذبية.

كذلك كان تعامله مع أساتذته يتسم بالاحترام والتقدير. فقد كان رغم سنّه لا يمتنع عن تقبيل يديّ أساتذته؛ تعبيراً منه عما لهم من فضل عليه، وما لهم من مقام.... وكان متواضعاً، لم يكن يأبه بالماديات، وظلّ يرفض أن يُشتري له بيتٌ رغم الإصرار

المتكرر على ذلك، بينما في المقابل كان ينفق كثيراً على الحوزة، وأنا أتذكر جيداً أنه في أحد شهور رمضان تكفل بوجبة الإفطار والسحور لجميع طلبة الحوزة طيلة ذلك الشهر الفضيل.

لقد كان الشهيد الصدر يدرك بشكل كامل أن التشجيع والمدح يبعث روح المبادرة العلمية، ويرفع من القدرات النفسية للطلبة. لهذا كان يشجع تلامذته كثيراً وكان يشجع الطلبة الجدد، ويُكرّمهم في المجلس العلمي، حتى أن الجميع كان يقول: إن السيد الصدر بما له من مقام وعظمة يكرم تلميذاً جديداً التحق بالدرس.

ولن أنسى أنه يوماً قال لأستاذِي: إن فلان . وكان يعنيني . طرح من أول يوم إشكالاً مهماً، وكم أكثر في مدحِي! حتى ظننت حينها أنني فعلاً شخصية علمية. لقد كان يجذب الكثير من الناس، وكان يعطي للعلم والتعلم مكانة خاصة، يشجع الجميع على الإقبال على التعلم، ويشجع الطلبة على الدرس والبحث.

✿ كيف كان على مستوى إلقاء الدرس، وتفسيره؟

✿ لقد كان منهجياً في طرح مطالب الدرس، ويعتمد التنظيم والترتيب في عرض المباحث، في حين كانت مشكلة الكثير من الأساتذة أن لا تنظيم في دروسهم، وعدم التنظيم والترتيب في البيان والتفسير.

لم يكن على الإطلاق يطرح أي ادعاء إلاً ويأتي بالدليل، ولم تختلط في ذهنه المطالب أبداً. ولهذا السبب كان درسه دورة في التعليم والتربيَة، بحيث إن الطالب بمجرد أن يتلمس على يديه الشريفتين لمدة سنة أو سنتين تصبح له ملَكة التنظيم، ويكتسب القدرة على ترتيب المطالب، والقدرة على الاستدلال، مع القدرة المنطقية والعلمية في البحث والتحقيق. لقد كانت له القدرة في بيان آراء من سبقه من العلماء، لدرجة أنه يظهر أكثر تحقيقاً واستدلالاً منهم، مع مراعاته للأمانة العلمية، حيث كان يرجع الآراء والأفكار إلى أصحابها مهما كانت صغيرة، وكان يحترم أفكار وأراء الجميع، ولم يقع في يوم من الأيام أن استصغر أحداً، أو قلل من قيمة آرائه وأبحاثه واستدلاته، وحتى حين كان يريد الإشكال على أحد المطالب كان يجري

ذلك بكل تواضعٍ. عموماً كان التواضع خصلة أخلاقية لديه، ولم يكن يذكر واحداً من أساتذته إلاً معظماً له بقوله: «سِيدُنَا الأَسْتَاذُ»، ويدرك الكبار بقوله: «الْأَعْظَمُ». وكان إذا أراد أن ينتقد نظريات أحد العلماء يمارس ذلك بكل احترام وأدب. وكان في العديد من المواقع، وحيث يتعدّر إثبات بعض النظريات، يكتفي في نقهـة بقول: «لَمْ أَفْهَمْ»، ولم يكن يقذف بالاشتباه والخطأ صاحب النظرية.

✿ كيف كان الشهيد الصدر يتصرف مع الطلاب الذين يكثرون من الإشكال عليه، ولا يقتتون بالجواب؟

✿ لا أحد من الطلبة، ومن تلامذته، كانت له القدرة العلمية على الإشكال عليه. وحتى إذا طرح أحدهم إشكالاً سرعان ما يدرك أنه تلقى الجواب الشافية والتام؛ لأن الشهيد الصدر كان حين يطرح المطالب يطرحها كاملة من جميع جوانبها، لا يترك منها شيئاً إلاً تطرق إليه، وأجاب بما يعني. لقد كان يستجمع أطراف المسألة، ويجب حتى عن أدقّ نقاطها، بل كان يستحضر إشكالات ما كانت لتقع في ذهن الطلبة، ويحبيب عنها، لدرجة أن المخالفين له كانوا يُقْرُونُ أنهم لا يحضرون جلسات درسه لكونهم متفقين معه سياسياً، ولكن لأنّه عالم وأستاذ، بما تحمله الكلمة من معنى. وفوق هذا كان درسه يجمع بين التعليم والتربية. وبشكل عام كان درسه أفضل درس في الحوزة العلمية بلحاظ علمي وتربيوي.

✿ باختصار، ماذا عن نضاله ضد الطُّفْمة الحاكمة؟ وكيف كان يشكل نضال الشعب العراقي؟

✿ في ما يخص خط النضال ضد الحزب الحاكم وأزلامه كان الشهيد الصدر يؤكد على منطلقيين مبدئيين: إقامة الحكومة الإسلامية؛ وحاكمية الفقهاء (يعني ولاية الفقيه).

لقد دخل في مواجهة النظام الحاكم بواسطة تعبئة رجال الدين والعلماء، وكانت الاستراتيجية التي يعتمدها في هذا النضال هي استراتيجية رجال وطلبة العلوم الدينية. لقد كان يرى أهمية التشكّلات، وكان يرى أن تكون هذه التنظيمات والتشكّلات تحت قيادة رجال الدين، وتابعة لهم. ولهذا أحسنَ النظام الحاكم بالخطر

الذي يتريّص به. وبعد مدة انخرط الناس في هذه التنظيمات، لتصبح مجموعات إسلامية، تطورت في الجامعات، وأخذت أبعاداً تنظيمية وفكرة أكثر وأكبر. والعظيم في الأمر أن حركة الشعب العراقي كانت توأماً مع حركة المثقفين والمفكّرين الإسلاميين؛ لأن أصل الانطلاق كانت أفكار الشهيد الصدر وكتبه التي انتشرت بين جميع المكوّنات المثقفة والمفكّرة في المجتمع العراقي، ولم تقع اننقائية، بحيث يظهر تكثّلات مثلاً تقع تحت تأثير التوجّه اليساري أو اليميني؛ وعلّة ذلك أن الشهيد الصدر قد حطم تمثّل اليسار، وفضح ضعفه ومغالطاته، فلم يُعد هناك فرصة لتواجد مجموعة من المنافقين، حيث في المجتمع العراقي أصبح كلّ شيء واضحاً؛ إما شيوعي؛ وإما إسلامي، ولا مجال للجمع بينهما.

✿ لماذا لم تكون شهادة السيد محمد باقر الصدر دافعاً لثورة الشعب العراقي؟

✿ بالنسبة شهادته كانت منشأ العديد من الصدامات الدموية بين الشعب والنظام المستبدّ الحاكم، لكنّ مشكلة العراق أنه كان تحت حكم نظام متّوهش غارق في الوحشية. ولو قدر لهذه الشهادة أن تقع قبل الثورة الإسلامية في إيران لكان جيّداً مؤثّرة، كما كانت شهادة علمائنا، أمثال: السيد سعیدي، والشيخ غفاری، لكن ثورة إیران ونجاحها تحت ظلّ ولایة الفقیه أفهم العالم أن أيّ ثورة في العراق ستكون على نفس وتيرة أختها في إیران، فكان الاستکبار العالمي يعمل على استبقاء صدام في الحكم بأيّ ثمن، ثم إن نظام صدام كان متّركزاً، مثل: النظام الشيوعي الاشتراكي في روسيا.

✿ هل كان لهذا النّظام أيديولوجياً، أو أجهزة؟

✿ نعم، كانت له تنظيمات وأجهزة متّركزة على امتداد أرض العراق، وكلها تحت قبضة الحزب الحاكم. وفي الحقيقة كانت سلطة صدام تشبه سلطة سُلطان. وهذا هو الذي منع أن يطيح دم الشهيد الصدر بهذا النّظام. وعلى الطرف الآخر قدم إخوتنا دماء كثيرة في الحرب المفروضة، وكان بإمكان هذه الدماء أن تُسقط أعني دولة في العالم لو كانت لوحدها، لكنّ مساندة الاستکبار العالمي، المتمثّل في أمريكا والصهيونية ومن يدور في فلكها، لصدّام وزمرته، والتي كانت

تسانده سياسياً ولو جستيًّا، كانت مانعاً قوياً، وإنما لاستطاعت أيّ قوة مهما كانت صغيرة أن تصفيه وتبيده. وفي الداخل العراقي كان صدام بواسطة جهازه في المخابرات يترصد كل التحركات، وكان الإعدام الحكم الأول الذي يصدره في حق كل من أراد الحديث عن كرامة الشعب العراقي، والدفاع عن حقوقه. فقد أقدم بكل جرأة على إعدام ٦٠ عاملاً كانت أعمارهم ما بين ٢٠ و٩٥ سنة دفعة واحدة، وهو سلوك يعبر عن مدى وحشية ذلك النظام، ومدى تمركزه، واستعداده لفعل كل شيء ضد كل ما من شأنه أن يهدّد وجوده.

✿ كيف كانت وضعية كتبه داخل العراق؟

✿ لم يكن هناك وجود لكتبه، بل الأمر أضيق من ذلك؛ إذ مجرد وجود اسمه في بيت أحدهم فهذا يعني الحكم بالإعدام.

✿ نشكركم مولانا. وفي الختام لو تفضلون بالحديث عن إحدى الذكريات الحلوة التي تحتفظون بها عن علاقتكم مع السيد الشهيد؟

✿ من أحل الذكريات التي أحافظ بها في قلبي وذهني عن الشهيد الصدر هي حادثة زواجي؛ لأن والدي قد توفي قبل ثلاثين عاماً. كما تعلمون..، وكان السيد الصدر بمثابة والدي. كان معي في هذه الفترة وملأ بكل محبة وعشق مكان الوالد، فلم أشعر في مراسم الزواج باليتم، ولا بالوحدة، وخصوصاً أن العادة هنا تقتضي أن يأخذ الوالد يد العريس ويضعها في يد العروس، وقد قام هو بذلك رغم مقامه العلمي ومكانته في الأستاذية، فقد أغدق عليّ من المحبة والعطف الأبوي ما لا يقدر أبداً أن يغدقه على ولده، وكانت أشعر بوجود أبي في شخصه، وهذا من شمائله وكمال سجاياه. فقد كان يسعى طوال فترة حياته الشريفة أن تتمثل الأخلاق الربانية في قوله وفعله، وأن تتجسد فعلياً في كل تحركاته. وإنني أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّني للسير على دربه، وانتهاج منهجه، وأن يحفظ إمام الأمة، وأن يطيل في عمره، حتى ينتقم للدماء الزكية لهذا الشهيد. وإنّ صبح انتصار الحق على الباطل في أرض العراق لقريب، وحينها سيرفر علم إمام الأمة عالياً على أرضها، معلناً بدء صبح جديد... وتاريخ جديد. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الفلسفة الإغريقية والتوحيد

ردٌّ موجز على الشيخ جواد الأموي

أ. محمود طاهري^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

تمهيد —

أثار أحد كبار العلماء المؤرقين⁽¹⁾ في كلمة له ألقاها في مؤتمر الدين والفلسفة بعض النقاط التي أجبرتني على كتابة هذه الأسطر؛ بغية تسليط الضوء على بعض الأمور الغامضة، وإزاحة الغبار عن بعض الإبهامات الواردة في كلمته.

رغم ما أحمله من الاحترام الكبير للمكانة والمنزلة العلمية والأخلاقية التي يتحلى بها المتحدث المجل، يُبَدِّل أن نقد الآراء المختلفة، وحتى كلمات الأساتذة والمشاهير من العلماء، لا تؤدي أحياناً إلى مزيدٍ من ازدهار الحقائق فحسب، بل تزيد من إثراء الأفكار والنظريات أيضاً. وعلاوةً على ذلك فإنَّ مثل هذه الانتقادات تفتح مجالاتٍ وآفاقٍ واسعة أمام الأفكار الطاهرة والنيرة والمتعلقة للطاقات الشبابية في المجتمع الإسلامي. من الواضح أن النظريات البناءة في الحقل الفكري لن توفر لها فرصة الازدهار إلاّ ضمن مناخ تسوده حرية التفكير القائم على الدعائم والأسس الصحيحة في الحوزة العلمية والجامعة.

كما أرى من الضروري التتويه إلى هذه النقطة، وهي أن الإجابة عن بعض أقوال وكلمات هذه الشخصية المؤقرة والمرمودة لا تأتي من خلفية الاعتراض على علم

(*) باحثٌ في تاريخ الفكر الفلسفى.

الفلسفة؛ إذ لا يخفى أن الفلسفة من العلوم التي اتّخذت لنفسها موطئ قدم عبر تاريخ الحضارة البشرية، وحصلت على مكانتها ومنزلتها المرموقة والخاصة بين سائر العلوم النظرية الأخرى. وإنما يأتي هذا النقد من خلفية أن بعض هذه الآراء مجاذبٌ للصواب. إنني لا أدعى لنفسي التخصص في حقل الفلسفة، ولكنني مع ذلك لا أجد كلمات أستاذ الفلسفة المحترم فلسفية، بل يبدو أن بعض هذه الكلمات إنما يأتي في سياق إثارة الإعجاب والانبهار بالفلسفة ومدعياتهم من جهة، والتقليل من شأن سائر العلماء وجميع العلوم البشرية الأخرى، واعتبارها مدينة للفلسفة، من جهة ثانية. وعلاوة على ذلك تبدو الإجابة عن بعض الأقوال العجيبة ضرورية أيضاً؛ إذ من وجهة نظره «يعود السبب الرئيسي في عدم إسلام العلماء والمفكّرين في الجامعات والمحافل العلمية إلى عدم معرفتهم بالفلسفة الأرسطية والصدرائית»^(٢). ومن هنا فإن إجابتي - في الحقيقة - إنما تأتي في إطار الدفاع عن حياض العلوم البشرية والإلهية المتّوّعة، كما تطوي على دفاع عن العلماء والمفكّرين أيضاً.

لقد عمد سماحته إلى طرح بعض الادعاءات التاريخية التي تستحق الرد والنقد أيضاً. ومن البديهي أن الأسئلة والأجوبة الفكرية. وخاصة في مثل هذه الموضوعات. لن تنتهي أبداً، ومن هنا يوجد كلام آخر أيضاً، ولكن يتم تجاهله؛ بسبب عدم توفر الفرصة؛ أو بسبب المحدوديات الأخرى.

قال في كلمته: «إن علم الفلسفة إذا كان رئيساً لسائر العلوم الأخرى فذلك لأنها توفر موضوعات العلوم، ومبانيها، ومبادئ الكثير من العلوم». و«إن جميع العلوم مدينة في مصادرها للفلسفة»، أو أن «علم الفلسفة يلقي بظله على جميع العلوم». و«علم الفلسفة رئيس العلوم». و«عليكم أن تذكروا أن الفلسفة هي التي تدير سائر العلوم». ولكن سماحته لم يبيّن - للأسف الشديد - كيف يكون علم الفلسفة مثلاً رئيساً لعلم الكيمياء أو الفيزياء أو الجغرافيا^(٣) أو كيف يكون علم الرياضيات والزراعة والعمارة والأحياء والإبداعات الحديثة والكثير من الأمور الأخرى مدينة من وجهة نظره لعلم الفلسفة^(٤).

إلا أن الدليل الوحيد الذي ساقه في هذا الشأن هو قوله: «إن جميع العلوم تعتمد

في بيان مسائلها على قانون العلية والمعلولية... وإننا إذا ألغينا دور العلية والمعلولية فإن باب التفكير سيغلق»، و«إذا لم يؤمن الشخص بقانون العلية فلا يسمح له بالشك، بل عليه أن يتلزم الصمت؛ لأن قانون العلية من القوانين الرئيسية في الفلسفة، والفلسفة هي التي تعمل على شرحة وبيانه».

وفي هذاخصوص يمكن لنا أن نذكر الكثير من الأوجهة. ومن ذلك أن قانون العلية والمعلولية من القوانين الطبيعية والقطعية التي تحكم العالم، ولا ربط لها بعلم الفلسفة مباشرةً أو بواسطة، بل يستفيد منه جميع الناس، ومنهم: العلماء وال فلاسفة أيضاً. إن هذه الحقيقة القائلة: إن لكل ظاهرة ومعلول مظهر أو علة لا يستعمل في علم الفيزياء والعلوم الفنية والمخبرية الأخرى فقط، بل يدخل في جميع الكائنات والذرات في عالم الوجود أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن مثل هذا القانون وإن كان من القوانين الجوهرية في الفلسفة، وقد تحدث فلاسفة العالم بشأن العلة والمعلول كثيراً، إلا أن هذا لا يعني أنه لم يكن له وجود قبل عصر الفلسفة، وأن الفلسفه هم الذين أوجدوه. بل إن هذا القانون إنما تم اكتشافه واستثماره من خلال النظم والترتيب الذي يحكم العالم. وعليه فإن دعوى أن علم الفلسفة؛ حيث يستفيد من هذا القانون، فلا بد أن يحتكره لنفسه، وأن على جميع العلماء أن يعتبروا أنفسهم مدينين للفلسفة والفلسفه، دعوى لا تستند إلى المنطق؛ فإن هذا القانون من بديهييات العالم، وهو مرتبط بالفهم الفطري لجميع الناس، حتى الصغار منهم، حيث يدركون بعقولهم وسلوكياتهم وجود هذا العلم الفطري لدى جميع العقلاء. وحتى أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن الفلسفه، بل لا يعرفون معنى العلية والمعلولية، نجدهم على صلة وثيقة بهذا القانون في جميع شؤون حياتهم. فهل يكون هؤلاء من وجهة نظر المتحدث المحترم مدينين للفلسفة والفلسفه أيضاً؟ ليس هناك من شك في أن الأمر ليس كذلك. يبدأ أن العلماء في مختلف الفروع العلمية كلما تحدثوا عن العلة والمعلول إنما يعنون بذلك هذه العلة الفطرية والمقبولة من قبل الجميع، وليس العلة المقصودة للفلسفة، والتي يتم تقسيمها عندهم إلى مختلف الأقسام والشقوق. وإن جميع الفلسفه، وخاصة المؤسسين الإغريقين للفلسفة، كانوا إلى ما قبل سنوات من الحديث عن العلية يستفيدون

كسائر أبناء المجتمع من هذا القانون الطبيعي. ومن هنا كيف يدعى سماحته تملك شيء هو في الأساس ليس ملكاً للفلسفه، بل هو مركوز في نعمة العقل التي أنعم بها الله على جميع الناس، دون تمييز بين الفلسفه وغيرهم^{١٦}

والأهم من جميع ذلك أن موضوع العلية والمعلول في الفلسفه أساساً مختلف إلى حد كبير عما يتم طرحه في الميدان العلمية والجامعيه أو بين أوساط الناس العاديين بوصفه علة. وإن الاستفادة التي يستفيدها الطبيب أو عالم الفيزياء مثلاً من مصطلح العلة والمعلول مختلف عن التصور الذي يحمله الفيلسوف عن مفهوم العلة والمعلول. فهو في واحد يشمل جميع المصاديق الخارجيه والتجريبيه واللموسه؛ من أجل توظيفها في حياة الإنسان، وفي الآخر يبتعد عن ذهن المفكّر، بعيداً عن الحقائق الخارجيه، ولا يجدي شيئاً بالنسبة إلى الأكثريه من الناس. بل إن أكثر المفكّرين في العالم لا يرون حاجة إلى معرفة ماهية مفهوم العلة والمعلول من وجهه نظر الفلسفه الإغريق وأتباعهم، و Maherie معانيهما المختلفة؛ لأنهم لا يحتاجون إلى الفلسفه في مجال عملهم، ومن هنا لا يرون أنفسهم مدينين لها أبداً. وعليه ليس هناك إنسان عاقل في العالم إلا وهو يذعن بطبيعته وفطنته لهذا القانون الإلهي الشامل، والقائم في الوجود، ويستعمله في حياته، دون أن يعتبر نفسه مديناً للفلسفه في ذلك.

ثم كيف يدعى أن جميع العلوم في العالم مدينة للفلسفه والفلسفه، في حين أنه إذا تمعن في التاريخ قليلاً سيدرك أن الأمر على العكس من ذلك تماماً^{١٧} فهو يعلم حتماً أن أقدم كلام للفلسفه لا يرقى إلى ما قبل القرن السادس قبل الميلاد. فقبل أرسطو وإفلاطون وسocrates. الذين عاشوا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد . ينتمي طاليس وأناكسيمندروس وأكسيميسن وهرقلطيتس وفيثاغورس وديموقرطيتس وأمثالهم إلى الحقبة الواقعه ما بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد. وهؤلاء على الرغم من تأسيسهم لعلم الفلسفه، إلا أنهم قد أحيطوا علمًا بحقيقة العلة والمعلول ممن سبقهم من العلماء، وكانوا هم المدينين لهم في ذلك. هذا في حين أن هؤلاء العلماء قد ظهروا في الفترة التي سبقت تأسيس الفلسفه . وقبل أن يكون لهؤلاء الفلسفه وجود خارجي . بمدة مد IDEA ترقى إلى ما قبل ألف عام، أو حتى ثلاثة آلاف سنة. فقد كان

علم الرياضيات والفلك والطب والصيدلة والعمaran وفروع الهندسة والزراعة والرعي والخط واللغة والكثير من العلوم الأخرى في مصر وفيnicية وبلاط ما بين النهرين والهند وإيران. وقد كان العلماء في تلك الحقبة على معرفة كاملة بقانون العلية، ويعلمون على توظيفه واستثماره والاستفادة منه على خير وجه.

وفي الحقيقة يجب القول: إن المفكّرين الإغريق وغيرهم هم الذين كانوا مدینين لأن سبقهم من العلماء في الاستفادة من هذا القانون، دون العكس. فالحقيقة أن قانون العلية ليس من صنع الفلسفه، بل ليسوا هم الذين اكتشفوه، وإنما الفلسفه كسائر العلماء الآخرين، بل وحتى الناس العاديين، قد استفادوا من فهم مشترك لهذا القانون في إطار تحقيق أهدافهم وغاياتهم. وعليه لا يحق لعشاق الفلسفه الإغريقية مصادرة مثل هذا الحق لصالحهم، واحتقاره لأنفسهم، وتصوير الأمر بعد ذلك بشكل يفرضون فيه على الآخرين قبول سيادة الفلسفه عليهم.

ثم استطرد سماحته في كلمته قائلاً: «وفي هذه الحاله يغدو الفيلسوف هو الشيخ الرئيس؛ لأن علم الفلسفه هو رئيس العلوم، وعمد إلى أسلمة جميع العلوم». يا له من ادعاء عجيب!!رأينا قبل ذلك كيف أنه استنتاج رئاسة الفلسفه على جميع العلوم؛ استناداً إلى تلك المقدمات الخاطئة، ثم خرج بعد ذلك بنتيجة أخرى من تلك المقدمات مفادها أن الفلسفه رؤساء جميع العلماء في العالم !! فهل لأن بعض الأشخاص الذين كانوا يعيشون قبل تسعين سنة قد أطلقوا على ابن سينا لقب الشيخ الرئيس وجب علينا الاستنتاج بأنه كان رئيساً لجميع العلوم في عصره !! وحتى لو سلمنا بهذه الدعوى فهل يسوع لنا أن نستنتج أن ابن سينا أو بعض فلاسفه عصراً رؤساء لجميع العلماء والمفكّرين في العالم أيضاً !!

من الواضح أن هذا النوع من الكلمات الدعائية، التي يراد منها محاباة الفلسفه وعلم الفلسفه على حساب سائر العلماء والعلوم الأخرى، يفتقر إلى المنطق الصحيح. إن النظريات غير العلمية والخاطئة لفلسفه، من أمثل: سقراط وإفلاطون وأرسطو وغيرهم، بشأن موضوعات مثل: الأرض والمياه وسعة العالم والسماءات والنجوم والماء والنار والهواء والكائنات التي تعيش على الأرض والأعراق البشرية

والولادات والتسلل وقيمة المرأة والحقوق الاجتماعية للناس والكثير من المسائل الأخرى . التي لا يتسع المجال إلى ذكرها في هذا المقال المختصر . لا تهض في الدلالة على سيادتهم وسيادة الفلسفة على سائر العلماء والعلوم الأخرى .

ومن ناحية أخرى فإن سماحته ، على الرغم من اعترافه في هذا المؤتمر بالقول : «إن الفلسفة رؤية متحرّرة ، وقد كانت في بداية أمرها علمانية ، فلا هي إلهية ، ولا هي إلحادية» ، قال بعد ذلك بقليل : «تتكلّل الفلسفة بأسلمة جميع العلوم ، وجعلها إلية ودينية ... علينا أن نعمل على أسلمة العلوم ، وأن نعمل تبعاً لذلك على تحويل العلماء إلى مسلمين ، وعندما يُسلم جميع العلماء سوف يُسلم جميع أفراد المجتمع» .

وهذا كلام عجيب أيضاً ! وعلينا أن نتساءل : كيف يمكن لعلم أذعن سماحته واعترف بعلمانيته ولا دينيته أن يتکفل بالدفاع عن الإسلام والعبودية لله ، وترويجها والدعوة إليها !

من جهة أخرى لا يمكن للدين الإسلامي الحنيف أن يدافع عن تعاليمه ، حتى يضطر إلى تحويل الفلسفة مهمة الدفاع عنها !^{١٦}
هذا ادعاء لا يقوم على أساس صحيح ، ولا سابقة واضحة .

تبث الحقائق التاريخية أن المجتمعات المختلفة على طول التاريخ لم تعنِّق الإسلام بفضل جهود الفلاسفة وتلاميذهم ، وإن طرق إسلام الناس كانت تختلف عن مسار الفلسفه في الجوهر . فلا مجتمع شبه الجزيرة العربية وإيران ومصر وأسيا الوسطى قد آمن بالله متأثراً بتعاليم الفلسفه ، ولا المواطنون الأصليون في ماليزيا وأندونيسيا وشمال أفريقيا وغيرها من المناطق التي يسكنها المسلمون قد أسلموا بفعل جهود الفلسفه . فقد أوضحت المصادر التاريخية أن فلاسفه من أمثال : الفارابي وابن سينا وابن رشد وصدر المتألهين وغيرهم لم يكن لهم أدنى تأثير إيماني ملحوظ على الغالبية من أبناء مجتمعاتهم ، وإن أساليبهم الفلسفية في التبليغ لم تكون قابلة للهضم ، ولا تحتوي على الجاذبية الكافية . لقد كان نهج هؤلاء يتوجه في الغالب نحو الأبراج العاجية أكثر منه إلى أ��واخ الغالبية العظمى من أبناء المجتمع . ولم يتمكن من خدمة السواد الأعظم من الناس وهدايتهم على المستوى العملي غير أولئك الذين اتخذوا

لأنفسهم مساراً مختلفاً عن الفلاسفة، معتمدين في ذلك على نهج القرآن وسيرة أهل البيت عليه السلام في تلبية الحاجة الفكرية والإيمانية لدى الناس.

وأما أغرب كلمة قالها سماحته في هذا المؤتمر فهي تلك التي قال فيها: «إن تاريخ الشرق الأوسط الحديث يثبت أن سقراطوس وسقراطوس وغيرهما من الفلاسفة... كانوا بأجمعهم من تلاميذ النبي إبراهيم عليه السلام». لقد عمَّ فكر النبي إبراهيم عليه السلام ربيعاً في الشرق الأوسط، وعليه ترَى إفلاطون وأرسسطو».

نعلم أن النبي إبراهيم عليه السلام كان يعيش قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام بحوالي ألفي عام تقريباً^(١)، في حين أن سقراطوس وإفلاطون وأرسسطو عاشوا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد^(٢)، ما يعني أن الفترة الزمنية التي تفصل بينهم وبين النبي إبراهيم تقدر بحوالي ألف وستمائة سنة. وعليه فإنَّ كان مراده أن هؤلاء الفلاسفة الإغريق قد تأثروا بتعاليم الدين الإبراهيمي بشكل غير مباشر يجب التساؤل: كيف تمكَّن هؤلاء الفلاسفة من الحصول على تعاليم النبي إبراهيم عليه السلام وأين حصل لهم ذلك؟! فهل تأسَّى لهم ذلك من خلال الاتصال بأتى باتباع الديانة الإبراهيمية، أو من خلال قراءة الكتب والنصوص المأثورة عن النبي إبراهيم عليه السلام? وهل هناك وثيقة تاريخية تثبت ذلك؟ ونلاحظ أن المرجع الوحيد الذي يذكره في نص كلامه هو «تاريخ الشرق الأوسط الحديث». وللأسف الشديد لا وجود لكتاب بهذا الاسم بشأن تلك المرحلة، وهذا الدليل الكبير، ولا التحقيقات التاريخية المعاصرة تثبت مثل هذا الكلام، مع علمنا في الأساس أنه لم تُبْقَ أي وثيقة تاريخية، من قبيل: المخطوطات أو الكتابة على الطين أو البردي، أو تقارير عن نصوص الأديان الإبراهيمية وما شاكلها، لا في الشرق الأوسط ولا في أوروبا. وعليه لم نعرف مراده من «التاريخ المعاصر للشرق الأوسط»؟

وعلى أي حال يبدو من مدعاه أنه قد تصور أن الفلاسفة الإغريق قد أصبحوا موحدين ومتبعين الله بتأثير من الأفكار الإبراهيمية، وعادوا أدراجهم إلى اليونان معيين بهذه الأفكار! ولكن للأسف الشديد لم ينقل تأييد هذا التحول رغم أهميته، لا من قبل أتباع الديانة الإبراهيمية، ولا من قبل سقراطوس وإفلاطون وأرسسطو، كما لم يذكر هذا الأمر في أي مصدر إغريقي آخر.

يبدو أن أصل هذا الادعاء يعود بجذوره إلى ما اعتقد البعض من أن الأفكار التوحيدية التي صد بها النبي إبراهيم عليه السلام قد تركت تأثيرها على الإغريقين، وجعلتهم موحدين، وأتباعاً للديانة التوحيدية من حيث لا يعلمون. بينما أن الحقيقة شيء آخر. وإليك بيانها على النحو التالي المختصر:

ليس هناك من شك في أنه إذا أردنا جلاء الغبار عن الحقائق التاريخية المرتبطة بالأزمنة السحيقة، وخاصيص المجتمع الفكرية والإيمانية والعملية، وجب علينا الرجوع إلى الآثار المتبقية عنهم، من قبيل: الكتب والألواح، وكل نوع من أنواع التقارير الأخرى التي ترصد تلك الحقبة السحيقة. وعليه لا بد من اتباع هذا الأمر بالنسبة إلى الأوضاع الفكرية والعقائدية للإغريق أيضاً. بينما أثنا إذا اتبعنا هذا الأسلوب سندرك أن جميع المصادر المتتوعة - وخاصة الإغريقية منها، والتاريخ الأوروبي التي ترصد الثقافة والحضارة الإغريقية ومدينة أثينا في عهودها الغابرة - توضح بما لا يبقى معه مجال للشك أن الإغريقين لم يكونوا يعبدون أسلافهم والشمس والقمر وغيرهما من الأجرام السماوية والظواهر الطبيعية فحسب، بل كانوا كذلك يعبدون مختلف أنواع الآلهة بكل فخر واعتزاز. وبشكل عام كانت الآلهة الإغريقية تتقسم إلى مختلف الطبقات المتتوعة، من قبيل: الآلة الأرضية، وما تحت الأرضية، وألهة السماء، وإله جبل أولومبيا، بينما أن من أقدم الآلهة الإغريقية يمكن لنا الإشارة إلى: زيوس إله الآلهة، وأبولو إله الشمس، وبوزيدون إله البحر، وهستيا إله الأ�ومة، ودوميتير إله الزراعة، وهرميس إله الحكم والخلق، وأرس إله الحرب، ليضاف بعد ذلك بفترة هيراس زوج زيوس، وأثينا إله الحكمة والذكاء ومعبد الأثنين، وأرتميس بنت زيوس، وإفرو狄ت إلهة العشق، إلى سائر الآلهة الإغريقية الأخرى. وقد كانت جميع هذه الآلهة تُعبد على شكل أنصاب وتماثيل كبيرة وصغيرة إلى جوار النار المقدسة^(٥).

والحقيقة أن عبادة الآلهة والشرك كان سائداً في المجتمع الإغريقي اليوناني، منذ بداية تكوينه إلى حين انهياره واندثاره بشكل كامل، ولم يعرف الإغريقيون معنى التوحيد أبداً. وكان الفلسفه الإغريق كسائر الناس والطبقات الاجتماعية الأخرى. وقد أثبتوا في مؤلفاتهم احترامهم وولائهم لهذه الآلهة المختلفة. وقد عبدوا

مختلف الظواهر والآلهة الطبيعية^(١). إن المجتمع الإغريقي لم يكن غارقاً في الشرك وعبادة الأوثان في فترة سocrates وإفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانوا هم وجيرانهم من الرومان إلى ما بعد ثلاثة قرون من ميلاد المسيح ﷺ لا يبدون أي ميل أو مرونة تجاه توحيد الله^(٢). ومن البديهي أن ليس هناك من طريق للحصول على ثقافة وحضارة ومعتقدات الأسلاف غير المصادر التاريخية المعتبرة، وإن التصورات الفردية والأذواق الشخصية، التي لا تنتمي إلى أصلٍ، لن تغير من حقيقة الأمور شيئاً، ولن تضفي عليها أي قيمة علمية أبداً.

وحيث علمنا أن الفلسفه الإغريق لم يكونوا من الموحدين، ومع ذلك أصرّ سماحة المتحدث على أن «النبي إبراهيم ﷺ» قد نسج الحكمه العملية والنظرية ودين الله والفلسفه وحاكمها ببعضها، وكان الفلسفه الإغريق قد تربوا على أفكار النبي إبراهيم ﷺ، وجب علينا أن نستنتج أن سماحته يرى أن النبي إبراهيم ﷺ كان أستاذًا في الفلسفه، وقد لقن الإغريق علم الفلسفه، ولم يعلّمهم التوحيد وعبادة الله والصلة والصوم وما إلى ذلك. إذن حتى إذا سلمنا بصحة تقريره بشأن تأثير الفلسفه الإغريق بالديانة الإبراهيميه فحيث نجد التاريخ يثبت أن نتيجة جهود أولئك الفلسفه في مجتمعاتهم تشمل آثاراً بشأن بعض العلوم والفلسفه، وكذلك الاستمرار على عبادة الأوثان، علينا أن نذعن بأنهم لم يتعلّموا من النبي إبراهيم شيئاً غير علم الفلسفه والوثنيه، أو علينا الإقرار بأن فلسفه الإغريق لم يحصلوا على شيء باسم التوحيد والديانة الإلهية، وأن جميع تعليماتهم وأفكارهم منبعثة عن الثقافه الإغريقية المشركة.

نتيجة الكلام —

ليس هناك من شك في أن الفلسفه الإغريق لم يسعوا يوماً إلى الاحتكاك بالأنبياء أبداً. كما أن أرسطو وغيره من فلاسفه الإغريق لم يعبدوا الإله الواحد الذي دعا إليه الأنبياء، ولم يقم هؤلاء الفلسفه بأي مسعى للدعوة إلى دين النبي إبراهيم أو غيره من الأنبياء ﷺ، ولم يكن للأنبياء أو أصحابهم أي ارتباط بالفلسفه أو

أفكارهم، ولم يقوموا بأي تأييد لهم.
وفي الختام نقدم بعض المصادر العلمية النافعة في عملية التحقيق، وتعريف القارئ بالثقافة والحضارة اليونانية القديمة، وذلك على النحو التالي:

- Michael H. Hart. The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History. 1978 (Revised Edition, 1992) P 105 to 109.
- Ronald H. Nash. Life's ultimate questions: an introduction to philosophy. Zondervan Publishing House. 1999.
- William Smith. Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. (1870).
- Karl Kerenyi. The Gods of the Greeks. Thames & Hudson. 1980.

- . مشرق زمين كاهواره تمدن.
- . يونان باستان، قيصر و المسيح، (ج ١ و ٢ و ٣).
- . ويل دبورانت، تاريخ تمدن.
- . ويل دبورانت، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: زرباب خوئي.
- . هنري لوکاس، تاريخ تمدن، ج ١.
- . مقال أرسسطو (Aristotle)، على شبكة الإنترت.
- . الواقع الإلكترونية حول الآلهة الإغريقية أو (Greek Gods).
- . دوره آثار إفلاطون، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.
- . دوره آثار أرسسطو (ما بعد الطبيعة، أخلاق نيكوماخوس، السمع الطبيعى الفيزيقى)، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.

المفهومات

- (١) المراد هو سماحة الشيخ عبد الله جوادي الآملي.
- (٢) إن هذا الكلام حصيلة عدد من الجمل المتاثرة في مجموع كلماته الموجودة في المصادر المذكورة، فراجع.
- (٣) أحمد بهشتى، تاريخ ملل قديم آسيوي غربى (تاريخ الشعوب القديمة في آسيا الغربية): ٢٢١.
- (٤) أرسطو (من ٢٨٤ إلى ٣٢٢ ق.م). وإفلاطون (من ٤٢٧ إلى ٣٤٧ ق.م). وسقراط (من ٤٧٠ إلى ٤٢٩ ق.م).
- (٥) انظر: ويل دبورانت، تاريخ الحضارة، اليونان في عصورها القديمة: ١٩٧ - ٢١٧؛ علي أصغر حكمت، تاريخ الأديان (تاريخ الأديان): ٨٤ - ٨٣.
- (٦) عقيدة سقراط بشأن وظائف الآلهة (إفلاطون، فايدروس، رقم: ٢٤٦): كما كان أرسطو يعتقد بوجود خمسة وخمسين محركاً أولياً (أرسطو، ما بعد الطبيعة، رقم: آ، ١٠٧٤): وكان إفلاطون يرى أن الشمس إلهة، وأن لها روحًا (القوانين، رقم: ٨٩٩): وعبادة هذا الفيلسوف لهذه الآلهة والابتهاج بها (القوانين، رقم: ٨٩٢)، وما إلى ذلك.
- (٧) لمزيد من المعلومات بشأن عقائد الإغريق والرومان. انظر: مشرق زمين كاهواره تمدن (بلاد الشرق مهد الحضارة): يونان باستان قيصر ومسيح (اليونان الإغريقية في عهد قيصر والسيد المسيح) ١ و ٢ و ٣: ويل دبورانت، تاريخ الحضارة.

متنورو الفكر الديني^١

برزخ بين الإسلام والحداثة

. القسم الثالث .

(*) **الشيخ مسعود إمامي**

ترجمة: **الشيخ علي محسن**

تقديم وتلخيص —

هذه المقالة التي بين يدي القارئ الكريم جزء آخر من سلسلة مقالاتٍ أعددناها لعرض وتوضيح آراء بعض المتأثرين والمثقفين الدينيين. ونهدف من خلال هذا العرض إلى أن يعاين القارئ حجم ومستوى تأثر هؤلاء بالفَكَرُ الحداثي، وتذبذبهم وترددُهم بين الدين والحداثة. وقد ارتئينا أن نخصص هذا المقال للحديث عن آراء المتأثرين والمثقفين الدينيين حول مسألة العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى في مجال الفقه والشريعة.

٢. علاقة الإنسان بالله في دائرة التشريع —

مقدمة —

تعدّ عقيدة الإنسان بالله ونظرته إليه واحدةٌ من أكثر المعتقدات تأثيراً على فكر الإنسان وعمله. وإن طبيعة الرؤية القراءة التي يحملها الإنسان تجاه خالق هذه

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة. له كتابات علمية متعددة.

الكون، وما يؤمن به حول شكل وحدود تصرف هذا الخالق في نظام هذا العالم، لجهة ما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون، هي ما يحدد للإنسان شكل وطبيعة تصوراته وموافقه التي يتّخذها ويبني عليها في مختلف مجالات الحياة. وباعتراف المثقفين وأرباب التویر الفكري فإن نظرة الإنسان الحديث إلى الله شهدت تحولاً عميقاً وجذرياً عما كانت عليه النظرة إليه تعالى عند إنسان ما قبل الحداثة.

وقد أدى هذا التحول إلى إحداث تغييرات جذرية في الكثير من مجالات الحياة، الفردية منها والاجتماعية. وكان أكثر ما أصابته آثار هذا التحول هو فهم هذا الإنسان للدين؛ إذ هو أقرب ظواهر هذا العالم وأكثرها ارتباطاً بالله عزّ وجلّ. لكن هذه النظرة الجديدة لاقت معارضةً وانتقاداً من بعض المتأورين والمثقفين الدينيين في إيران، الذين وصفوها بأنّها نظرية شركية، أو بأنّها نظرية بعيدة ومباعدة تماماً للنظرية المعرفية التقليدية حول الله سبحانه. وفي بعض الأحيان، وتحت تأثير هذه النظرة نفسها، كان هؤلاء يسجلون ملاحظاتهم على بعض الأفكار الرائجة والتقليدية، وبخاصة حول حجم التأثير الذي تركه تلك الأفكار على علم الفقه.

في الفقرات التالية من هذا المقال نعرض تقريراً موجزاً حول ارتباك هذا الجمع من المفكّرين، وترددّهم بين هاتين النظريتين.

أ. الاتجاه التجديدي والقانون الإلهي

قدم عبد الكريم سروش نظرته الخاصة التي شرح من خلالها سير التحولات والتطورات التي مرّت بها نظرية المعرفة الإلهية في بلاد الغرب. ويرأى سروش، إنّ الفكر الفلسفـي الذي تشكـل لدى المفكـرين المسيحيـين منذ القرن الثالث عشر فـما بعده قد أـسـهم في توفير الأرضـية المناسبـة التي مـهـدت لـبدـء النـهـضة وظـهـورـها. وكان متـكلـموـ المـسيـحـيـة فيـ القـرـونـ الوـسـطـى قد عـكـفـوا عـلـى تـدوـينـ وـتـقـيـعـ آرـائـهـمـ الـفـلـسـفـيـةـ الـتـيـ أـرـادـواـ لـهـاـ أـنـ تـصـبـ فيـ خـدـمـةـ الـهـدـفـ الـذـيـ رـسـمـوهـ

وحَدَّدوه لأنفسهم، وهو بسط سلطة الله المطلقة على العالم. وكانت الاسمية أو الاسمانية (Nominalism)^(١) إحدى النظريات والمذاهب الفلسفية التي برزت لديهم. بحسب هذه النظرية، ليس هناك من قانون كلي عام يمكن أن يكون مهيمناً على عالم الوجود بأسره، كما لا وجود أيضاً لأي مبدأ ضروري وحتمي لا يمكن تجاوزه والإغضاء عنه. فليس في هذا العالم وجودٌ حقيقي إلا للموجودات الخاصة والكائنات الفردية. ولأجل ذلك كان لله تعالى السلطة المطلقة على هذا العالم، بجميع ما فيه من كائنات، من دون أن يكون هناك قانونٌ علميٌ أو عقليٌ يقف مانعاً في وجه بسط يده ونفوذه عليه، وحتى القوانين الأخلاقية هي - عندهم - لا تعلّم يد الله، ولا تقيّد سلطته ونفوذه، بل فعله تعالى هو مبدأ كلّ الأخلاق والحقوق، فهو تعالى مبسوط اليد، وله سلطانٌ واسع على عالم الوجود، لا حدّ له ولا نهاية.

«ولكن مع اتساع حدود السلطة الإلهية ثارت مقاومة البشر، وتزايد رفضهم لها. ومع تامي موجة هذه المقاومة وهذا الرفض وجد البشر أنفسهم مضطربين إلى إبراز وجودهم، والتأكيد عليه. وهذا هو المفهوم الذي يُشار إليه عادةً بعنوان (تأكيد الذات)^(٢). فقد نهض البشر وانتفضوا في وجه ذلك الإله المطلق العنان، المستبد برأيه، والذي يفعل ما يشاء وما يريد (إله الحد الأقصى، بتعبير كاينت)؛ لأنّهم وجدوا أنه لا يُبقي مساحة لشخصية الإنسان وحرّيته. وفي ضوء هذا شهدت هذه الحضارة حدوث أمرٍ لا نجد له مثيلاً في الحضارة الإسلامية...، وتحولت عائدة من النهضة إلى الاتجاه المعاكس لها تماماً. تمثلت هذه العودة في وضع حدود وقيود لهذا العالم، حتى أنّهم أحياناً جعلوا الله تعالى مقيداً بالحدود والقوانين العلمية، وبنحوٍ خاصٍ جعلوه ملزماً برعاية حرمة الإنسان. ومع ذلك، وبالرغم من أنّ اتجاه الاسمية الفلسفية بقي سائداً بالنسبة إلى عالم الطبيعة، بل واشتدّ حذاته (مع هيوم وديكارت...)، إلا أنّ هذا الاتجاه تم تحجيمه ومحاربته بشدة على صعيد حقوق الإنسان والعالم الإنساني. مع العلم بأنّ حقوق الإنسان إذا كانت بمعنى أنّ الله يعترف للإنسان بحقوق معينة فهو معنى ثابت موجود منذ القدم، بل أكدته الأديان، وحكمت عليه بالصحة؛ وأمّا إذا كانت بهذا المعنى المذكور، وهو أنّ للإنسان حقوقاً لا يمكن حتى لله تعالى أن

ينقضها ، فهو معنىً ومفهوم جديد نسبياً»^(٣) .

هذا الفكر الاسماني في اللاهوت المسيحي يشبه . وإلى حد بعيد . نظريات الأشاعرة وأراءهم^(٤) في كلام مجالى: العقل النظري؛ والعقل العملي. حيث ذهب هؤلاء أيضاً إلى نفي الحسن والتقبع العقليين، وأنكروا حاكمة نظام العلية على ظواهر الوجود، وفي زعمهم أن هذا الإنكار وذاك النفي من شأنهما أن يكرسا مفهوم بسط سيطرة الله تعالى التامة وحاكميته المطلقة على نظامي التكوين والتشريع.

غير أن الفكر الأشعري في العالم الإسلامي . وعلى خلاف اتجاه الفلسفة الاسمانية في العالم الغربي . لم يكتب له أن يهيئ الظروف والأسباب لولادة ثورة علمية باهرة، تُسفر عن ظهور عصر الحداثة والتجدد.

يرى سروش، بعد أن يشير إلى عدم التجانس هذا بين الفكرتين والاتجاهين، أن جواب هذه المفارقة المستعصية يكمن في التالي:

«...اتبع أكثر المسلمين اتجاه الأشاعرة. وأما المعتزلة فقد كانوا، ولا يزالون، يشكلون أقلية في المسلمين. ويمكن لنا أن نصف الأشاعرة بأنهم اسمانيون، بذلك المعنى الدقيق للاسمانية الذي نجده لدى المفكرين وعلماء اللاهوت المسيحيين. ومن هنا من المستغرب جداً أن هذه الاسمانية الأشعرية لم تترك من الأثر والنتيجة في صميم الحضارة الإسلامية ما تركته الاسمانية في قلب وصميم الحضارة الغربية. وهذا يستدعي متابعة تدقيقاً وتحليلاً لهذه المفارقة، وأنه لماذا نجح هذا الاتجاه في أن يترك أثراً في هذا المكان، ولم ينجح في أن يترك الأثر نفسه في مكانٍ وموقعٍ آخر؟! أنا شخصياً أعتقد أن غلبة الفلسفة وهيمنتها على علم الكلام، مضافاً إلى هيمنة علم الفقه علىسائر شؤون الدين، له دخلٌ كبيرٌ في هذا الأمر. ففي العالم الغربي لم يكن الفقه مهيمناً، ولا كانت له اليد الطولى علىسائر المعارف المسيحية، كما أن علم الكلام المسيحي استمر وتابع مسيرته بكل رحمة وقوة. وأما عندنا فقد أخذ علم الكلام يفقد أهميته شيئاً فشيئاً، ليتماهى أكثر فأكثر مع الفلسفة، حتى وصل إلى حد الذوبان فيها. إضافة إلى أن هيمنة الفقه علىسائر العلوم الإسلامية، وهو علم يرتبط بفكر التكليف وما على الإنسان من مسؤوليات، أدى إلى تضييق الخناق على

الفكر المقابل، أعني فكر الحقوق الثابتة للإنسان»^(٥).

خلاصة الكلام: إنَّ الفكر الحداثيَّ تحوَّلَ في مجال الأخلاق والقانون عن فلسفة الأسمية، بمعنى أنَّه جعل حدوداً لسلطة الله المطلقة على نظام التكاليف والواجبات، مع أنَّه بقي على تلك الفلسفة في مجال الطبيعة والأمور التكوينية (نظام الموجودات)^(٦). غير أنَّ هذا التحول على الصعيد الأخلاقيِّ والقانونيَّ لا يُعد دليلاً على أنَّ فلاسفة وعلماء عصر الحداثة التزموا في هذا المجال بأنَّ الله سلطة مطلقة وقدرة غير محدودة. كما أنَّ رجوع مفكري ما بعد الحداثة إلى تبني فلسفة الأسمانية في مجال الحقوق، والتي أسفر عنها نفي وجود قوانين عامةً وعالمية ترتبط بمسائل حقوق الإنسان^(٧)، لم يكن - دون شكٍ - بمعنى التزامهم بثبوت قدرة الله المطلقة وغير في هذا المجال.

ما سعى إليه إنسان عصر الحداثة وعصر ما بعدها هو التقليل من دور الله تعالى في دائرة المقررات الأخلاقية والحقوقية؛ أمّا إنسان عصر الحداثة فلا أقلَّ من أنَّه قام بوضع جملة من المقررات العامة التي ترتبط بحقوق الإنسان خارج الإطار الديني، وهو بذلك أعلن رفضه لمقررات الدين وأحكامه؛ وأمّا إنسان عصر ما بعد الحداثة فقد أعلن عدم قبوله لأيٍّ قانونٍ تكون له صبغة الشمولية والعالمية، ليكون بذلك ممتنعاً عن الالتزام بحاكمية الدين وسلطته.

بـ. نقد الألهوت الحداثي من منظار أهل التنوير الديني

في معرض حديثه عن علاقة الإنسان بالله في بعدي التشريع والأخلاق وجد سروش نفسه في حيرة وتردد كبيرين، أفضيا به إلى تغيير رأيه، وتبني وجهة نظرٍ مغایرة. وقد كانت آراؤه بالقياس إلى النظرية الرائجة في الكلام والفقه تتسم بالتأرجح إلى الإفراط تارةً، والتفريط أخرى. وكان الرجل في مؤلفاته الأولى يبدو كواحدٍ من متكلمي الأشعار، حيث كان يذهب إلى أنَّ جذور جميع الواجبات والقيم الأخلاقية يمكن العثور عليها في أوامر الله تعالى ونواهيه، وكان يعتقد أنَّه ليس هناك موجودٌ سوى الله تعالى يمكن أن يكون مخولاً بإصدار الأوامر

والتكاليف، أو قادراً على إبداع القيم والمفاهيم. فالله تعالى وحده هو منْ إذا أمرنا بشيء فذاك الذي أمرنا به هو ما يجب علينا القيام به، وما يجب علينا القيام به هو نفسه ذاك الذي أمرنا به: «إنَّ كُلَّ قِيمَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ هِيَ - فِي الْحَقِيقَةِ . تَمَثُّلُ تَكْلِيفًا أَخْلَاقِيًّا (يُجَبُ)، وَكُلُّ تَكْلِيفٍ أَخْلَاقِيٍّ فَهُوَ يُحَكِّي طَلَبًا مُعِينًا صَادِرًا مِنْ شَخْصٍ، وَقَدْ قَلَّنَا مَرَارًا: إِنَّهُ لَيْسَ هَنَاكَ مِنْ مُوجُودٍ يُثْبِتُ لَهُ بِمُجَرَّدِ جُوْدِهِ الْحَقَّ فِي أَنْ يَطَالِبَ شَخْصًا بِشَيْءٍ، أَوْ أَنْ يَأْمُرَهُ بِشَيْءٍ، وَيُوجَبُ عَلَيْهِ شَيْئًا... فَإِذَاً أَيْ تَكْلِيفٍ أَخْلَاقِيٍّ يُمْكِنُ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَبَدِّلَ إِلَى طَرْحٍ تَسْأُلَاتِهِ، وَفِي مُقَابِلِ أَيْ طَلَبٍ يُوجَبُ إِلَيْهِ يُسْتَطِعُ إِلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَسْأَلَ ذَلِكَ الطَّالِبَ عَنْ سَبَبِ طَلْبِهِ مِنْهُ، وَعَنِ السَّبَبِ الَّذِي يَدْفَعُهُ إِلَى أَنْ يَفْعُلَ مَا يَطَالِبُهُ مِنْهُ.

...إِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ رَاشِدٍ تَمَرَّ عَلَيْهِ لِحَظَاتٍ قَلِيلَةٍ يَعُودُ فِيهَا إِلَى مَحاكِمَةٍ وَعِيهِ وَضَمِيرِهِ، وَيُسَائِلُ فِيهَا نَفْسَهُ: لِمَاذَا اخْتَارَ هَذَا الْوَاجِبَ وَلَمْ يَخْتَرْ ذَلِكَ؟ وَيَتَوَقُّ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْوَاجِبِ وَالْتَكْلِيفِ الَّذِي يَحْمِلُ مَعَهُ دَلِيلًا مُشْرُوعِيَّتِهِ وَجُوازِهِ، وَيَجْعَلُ مَنْ يَمْتَثِلُهُ وَيُطْبِعُهُ فِي رَاحَةٍ وَمَأْمَنٍ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ فِي السُّؤَالِ عَنْ مَدْى شُرُعِيَّةِ هَذَا التَكْلِيفِ وَاعْتِبارِهِ، أَوْ عَنْ مَدْى صَلَاحِيَّةِ صَاحِبِهِ لِأَنْ يَكْلُفَ بِهِ... مَا نَبْحُثُ عَنْهُ هُوَ أَمْرٌ وَمَكْلُوفٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ نَسْأَلَهُ عَنْ سَبَبِ أَمْرِهِ وَتَكْلِيفِهِ إِيَّاَنَا، آمْرٌ وَجُودُهُ عَيْنُ طَلْبِهِ وَأَمْرِهِ، وَطَلْبُهُ عَيْنُ وَجُودِهِ، أَوْ فَقْلُ: إِرَادَتِهِ عَيْنُ ذَاتِهِ، وَعِلْمُهُ عَيْنُ إِرَادَتِهِ، نَبْحُثُ عَنْ آمْرٍ وَطَالِبٍ يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَسْأَلَ جَمِيعَ مَنْ سَوَاهُ عَنْ سَبَبِ وَمُشْرُوعِيَّةِ طَلْبِهِمْ، وَلَكِنْ لَا مَحْلٌ وَلَا مَجَالٌ لِأَنْ نَسْأَلَهُ هُوَ عَنْ ذَلِكَ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَأْلَوْنَ»... هَذَا التَسلِسلُ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَقْفَضَ عِنْدَ حُدُودِ وَنَهايَةِ، وَهَذِهِ السَّلِسَلَةُ مِنَ التَكَالِيفِ وَالْأَوْامِرِ لَا بُدَّ لَهَا أَنْ تَكُونَ مَتَّصَلَةً بِالتَكْلِيفِ الْأَوَّلِ وَالْأَسَاسِ. وَهُنَا تَحدِيدًا نَصَلُ إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ أَيْ تَكْلِيفٍ مِنْ أَيْ آمِرٍ سَوَاهُ حَاكِمًا عَلَى أَوْامِرِهِ وَتَكَالِيفِهِ، كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هَنَاكَ خَصْمٌ أَوْ نَدَّ يَنْازِعُهُ فِي مَا يَأْمُرُ بِهِ، (وَذَلِكَ هُوَ خَسْرَوِيُّ الَّذِي لَا يَفْعُلُ وَلَا يَقُولُ إِلَّا جَمِيلًا...). فَمَا يَأْمُرُ بِهِ هُوَ مَا يَجِبُ فَعْلُهُ، وَمَا يَجِبُ فَعْلُهُ هُوَ نَفْسُهُ مَا تَعْلَقُ بِهِ أَمْرُهُ، أَيْ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَصْفِي إِلَى نِدَاءِ الْفَطْرَةِ،

ولا إلى نداء الوجدان، ولا إلى تكاليف الطبيعة، ولا إلى تكاليف التاريخ، ما لم يكن هناك فوقها تكاليف ونداءات أخرى حاكمة ومهيمنة عليها، وتكون هي التي تحرّكنا نحو الإصراء إلى تلك النداءات، والامتثال لتلك التكاليف. ولو لا ذلك لكان كلّ تلك التكاليف والنداءات بمثابة ألحان وأصوات يسمعها الأعمى آتيةً من مكان بعيد... ولو أنه هو لم يصدر أوامره لما كان هناك أمرٌ جدير بالاتباع والامتثال، ولو أنه لم يلبس لباس الأمر لكان شرعية كلّ أمرٍ آخر محلاً للتوقف والسؤال^(٨).

وفي كتابٍ آخر من كتبه يؤكّد سروش على هذه الفكرة، وهي أنّ الأيديولوجيا تعني مجموعة الواجبات والأوامر التي تستمدّ من الله تعالى وحده، وهي لأجل ذلك تحمل الصبغة الإلزامية والأخلاقية. وإنّ الأفكار الأيديولوجية لا تكتسب مقبوليتها وحقانيتها وفقاً لمعايير الماضي والمستقبل، بل هي تعتمد في ذلك على المصدر الذي تبع منه كلّ القيم، على خالق كلّ القيم والأخلاق، وهو الله عزّ وجلّ.

ثمّ يضيف سروش بعد ذلك: «إنّ القيمة التي ترد إلينا من قبل الله عزّ وجلّ، ثمّ يطأ عليها بعض التحوّلات بفعل التاريخ والمجتمع، تبقى في حُزْ الإجراء والتطبيق ما دامت لا تتصادم مع الحقائق والواقع، وما دامت قابلةً للتطبيق؛ وأمّا لو لم يكن تطبيقها ممكناً في ظروف وأوضاع خاصةٍ فإنّها عندئذٍ . تُحذف وتعطل. واليوم، لو كان هناك بين القيم الإلهية قيمة ترتبط بالماضي، ولكنّها كانت صالحة للإجراء والتطبيق في عصرنا، فإنّها تبقى مورداً للقبول والاتباع، من دون أن يؤثّر قدّمها سلباً على حقانيتها. كما أنه لو كان هناك قيمة تسجم مع عصرنا، ولكنّها كانت تتنافى مع الأيديولوجيا الإلهية، فإنّها لا يمكن أن تكون مقبولةً من ناحيتنا. هذا هو ملاك الحق والباطل بنظرنا... بل حتى لو فرضنا . مثلاً . أنّ تشكيل الأسرة يعود إلى عصر المجتمعات الذكورية، وأنّ فكرة حجاب المرأة مستوحاةً من ثقافة وعقلية ذلك العصر، أو فرضنا أنّ الدعوة إلى تعفُّف الرجل كانت تبني على النظام الإقطاعي، أو أنّ مطلوبية الإنفاق والمالكيّة هي مما أورثنا إياه عصر البرجوازية، مع كلّ ذلك، وحتى لو قبلنا هذه النظريات الهزيلة والواهية والتي لا تستند إلى أساسٍ صحيح، فإنّه . وينظرنا . ما دامت هذه القيم قيماً إلهية تبقى قيماً لازمة الاحترام والاتباع، وهي لا

تسقط إلا في حالة واحدة، وهي فيما لو افترضنا أن إعمالها ورعايتها بات أمراً غير مقدر وغير عملي. كما نجزم أيضاً بأن هذه القيم ما دامت قيماً إلهية وسماوية، وما دام الله تعالى، وهو الشارع الحكيم، لا يمكن أن يكلف بغير المقدر، فهي أبداً. لن تتحول إلى عبء ثقيل على كاهل البشر، بل حتى لو فرض حصول ذلك استثنائياً، وفي موارد خاصة (انطلاقاً من أنه يُحتمل في كل قانون طرور مثل هذه الموارد النادرة)، فإن حصول ذلك بالنسبة إلى الجميع أمر غير ممكن أبداً^(٩).

يوجّه سروش انتقادات جادة إلى نظرة الإنسان الحديث إلى الله، ويعتبرها نظرة ممزوجة بالشرك، ويرى أنها لا تأتي إلا في سياق الفرار من العبودية للخالق سبحانه. ويرأى سروش، فإن التركيز على وجود الإنسان الحديث إنما نشأ في مقابل فكرة (الإله المهيمن على كل شيء)، وهو من إفرازات نزعة هذا الإنسان إلى الفرعنة، والطبيعة الاستكبارية التي لديه: «هؤلاء يستبدلون وجه الشرك وعبادة الأصنام بوجه آخر، وأحياناً يكون هذا الوجه على قدرٍ عاليٍ من الظرافة والتجريدية... إن ما يحدث في عصرنا فعلاً ليس هو الإنكار لوجود الله، بل هو الإنكار لعبودية العباد. مع العلم بأن هذين الأمرين بينهما تلازمٌ وارتباط، وأينما ذهبنا في أحدهما فلا بدّ من الانتهاء إلى الآخر، غير أنه في كثير من الأحيان يتم التركيز على أحد الطرفين على حساب الطرف الآخر».

إذا أردنا أن نقسم عصور الحياة العقلانية والكلامية عند البشر فبالإمكان أن نقسمها إلى مرحلتين: فحتى أوائل قرون التوир كانت أوروبا مجتمعاً دينياً، أي إنها كانت قائمة بشكل مباشر على الحديث في مسألة وجود الخالق أو عدمه.

ثم في فترة لاحقة انتهى الحديث والبحث في هل يوجد إله لهذا الكون أو لا يوجد، أو أنه قلل الاهتمام بهذا البحث، وصار بحثاً جانبياً، وطرحَت بدلاً منه مسألة أخرى تم التعامل معها بجدية أكبر، وهي مسألة أن الإنسان هل يبقى إلى جانب الخالق أم لا؟ ويتعبّر أحد الفلسفه الجدد: هل الجمع بين اللامتناهي والمتناهي ممكّن أم لا؟

لقد ذهب هذا الاتجاه بعيداً إلى حد الاعتقاد بأنه كلّما بالغنا في تعظيم الإله

وتکبیره کلماً . في المقابل . أوغلنا أكثر في تصغير الإنسان والتقليل من شأنه. وهذا يعني أن هناك ثمناً لتلك العزة والعظمة التي ثبّتها الله ، وهو إذلال الإنسان واستصغر أمره ، فيُقال للإنسان: إنَّ عَلَيْكَ أَنْ تَذَلَّلَ لِللهِ وَتَمُرُّغْ وَجْهَكَ فِي التَّرَابِ فِي مَقَابِلِهِ ، وأن تقبل الذلة والحقارة على نفسك ، وثسند جميع أوصاف الجمال والجلال والعظمة والعزة إلى الله . وفي الواقع إنَّ الْمَسَأَلَةَ قَدْ خَرَجَتْ فَعَلَّاً مِنْ دَائِرَةِ النَّفِيِّ وَالْإِثْبَاتِ الْفَلَسْفِيِّ وَالْكَلَامِيِّ ، لِتَأْخُذْ بَدْلًا مِنْ ذَلِكَ . المنحى الإنساني ، وبات يُقال: إنَّ الإِنْسَانَ لَا يَمْكُنْ أَنْ يُكَتَّبْ لَهُ الْبَقَاءُ فِي جَنْبِ إِلَهٍ كَهُذَا ، بل هو مُحْكُومٌ بِالْفَنَاءِ وَالرِّوَاْلِ . ومن هنا إذا أُريد للإنسان أن يستمر في إنسانيته فإنَّ عليه أن يضع جانبًا كلَّ حديث عن الله وجوده . وهذا . تحديداً . هو الموضوع الذي تتمحور حوله مدرسة الوجودية الإلحادية ، والتي تصنف في عدد المدارس الفلسفية المعاصرة ، حيث تقوم هذه المدرسة على فكرة رئيسة وجوبهية ، تمثل في أنه لا يمكن الجمع بين الله وبين الإنسان؛ فاما الله؛ وإما الإنسان ، وب مجرد أن نؤمن بالله يجب علينا أن نلغي الإنسان ، ونكف عن الإيمان به... ويرأى هؤلاء ، نحن عندما ثبّت ذلك الإله الكبير والعظيم ، مع تلك الدرجة الرفيعة من العلم والقدرة ، فإننا بذلك لا يُبقي مكاناً يتسع لأي موجود سواه ، وعلى الجميع أن يكونوا فداءً وتضحية له ...

مع أنَّ هذا . في الواقع . ليس سوى ضربٍ من ضروب الشرك ، ونوعٍ من أنواعه؛ إذ إنَّ القول بضرورة إفساح المزيد من المجال لتكريس إنسانية الإنسان ما هو فيحقيقة الأمر إلاّ تعبير آخر عن الدعوة إلى إفساح المجال لتكريس ألوهية الإنسان ، بدلاً من تكريس حالة العبودية فيه . والحال أنه في جنب الله تعالى الباب ليس مفتوحاً إلاّ أمام العبودية ، وهو موصَد تماماً أمام الألوهية . ومن هنا لو أن شخصاً كان مهوساً بوهم التأله لنفسه فإنَّ عليه . لا محالة . أن يقوم بطرد الله الأديان جميعاً؛ ليتسنى له أن يحل بدلاً منه وفي مكانه . هذا هو جوهر القضية ولبّ محتواها»^(١٠) .

وفي مواضع عدّة من كتابه (الحكمة والمعيشة) يسجل سروش ملاحظاته حول النظرة المعرفية للإنسان الحداثوي إلى الله عزّ وجلّ ، ويعتبر فرار هذا الإنسان من القوانين الإلهية نتيجةً لوكه بذاته وبالأشياء التي يصنعها ، والتي تقوده إلى وضع الدين

وأحكامه وراء ظهره، واتّباع القوانين التي هي من صنع يده. وهو الأمر الذي يراه سروش مظهراً آخر من مظاهر الشرك في العصر الحاضر^(١١).

ويرأى سروش، إنَّ الإنسان المعاصر قد جعل من منتجاته الفكرية والروحية في مجالات الفن والفلسفة و... خليفةً وبَدَلًا عن الله، ورأى فيها المستد الذي يمكن له أن يُتَكَئِّن ويعتمد عليه. والحال أنَّ جميع هذه الأمور هي - على حدَّ وصف القرآن الكريم - أوهن من بيت العنكبوت^(١٢). مثل هذا الإنسان يقف في مقابل الخلق والطبيعة؛ ليتبجح ويدعُّي لنفسه الألوهية، ولأنَّه لا يذعن بحاجته وافتقاره إلى الله عزَّ وجَلَّ يرى لنفسه الألوهية على سائر الناس وموجودات عالم الطبيعة^(١٣).

ومنذ تلك الفترة فصاعداً تصاعدت في الغرب، وبشكلٍ جديٍّ، حالة الإنكار لله سبحانه، وتحوَّل ذكر الله وعبادته في العلن إلى أمرٍ غير مرغوب به. وكان يتم في الخفاء إطلاق الأوصاف المختصة بالله على بعض الموجودات الأخرى، بحيث لم يُعد بالإمكان تحديد حال الشخص ومعرفة أنَّه هل يعبد الله أم يعبد الأوثان؟ حتى وإن كان ما يدعُيه هو أنَّه لا يكتترث بشأن الله. وبحسب التعبير الديني فإنَّ الشرك عاد إلى الحياة من جديد، ولكنْ بشكلٍ ومظهرٍ جديدٍ ومختلف^(١٤).

إنَّ الأفكار والمدارس السياسية في عالمنا المعاصر هي أهمَّ المظاهر التي يتجلَّ فيها الشرك؛ ذلك أنَّ أكثر ما تتكَرَّه وترفضه هذه المدارس هو فكرة عبودية البشر بالنسبة إلى الله.

ومن هذه الجهة تبرز اليوم حاجة الإنسان المعاصر إلى التبيه والتذكير في مجال الرفقة والعبودية لله عزَّ وجَلَّ أكثر من أي وقتٍ آخر^(١٥).

لكنَّ عبد الكريـم سروش أخذ يبدُّل رأيه تدريجيـاً^(١٦)، حتى لنجدـه ينتقلـ في آخر أعمالـه ومؤلفـاته من متـكلـمـ أـشـعـريـ، ومتـأـلـهـ يـنـتـقدـ النـظـرـةـ المـعـرـفـيـةـ الإـلـهـيـةـ فيـ عـصـرـ الـحـدـاثـةـ وـالـتـجـدـدـ، إـلـىـ مـفـكـرـ يـؤـمـنـ بـأـصـالـةـ الـحـدـاثـةـ.

وهو، تبعاً للفكرـ الحـدـاثـيـ، يـضـعـ الـاسـمـانـيـةـ جـانـبـاًـ، وـيـرـفـضـ اـعـمالـهاـ فيـ مجلـلـ الـحـقـوقـ وـالـأـخـلـاقـ، مـؤـكـداًـ عـلـىـ أنـ هـنـاكـ قـيمـاًـ وـمـبـادـئـ إـنـسـانـيـةـ تـتـصـفـ بـأـهـلـهـ عـامـةـ وـعـالـمـيـةـ وـشـامـلـةـ، وهـيـ فـوـقـ ذـلـكـ. مـمـاـ دـعـتـ إـلـيـهـ الـأـدـيـانـ السـماـوـيـةـ أـيـضاًـ^(١٧). وهـوـ لـذـلـكـ

يسجل انتقاداته على فكر ما بعد الحداثة، انطلاقاً من أنَّ هذا الفكر لا يؤمن ولا يعترف بالقوانين العالمية لحقوق الإنسان، كما أنه ينهج في جميع المجالات منهج النسبية، والذي بدوره، أي هذا النهج، يُعد وليد فلسفة الأسمانية^(١٨).

ويرى سروش أنَّ الإنسان؛ ولجرد كونه إنساناً، يتمتع بسلسلة من الحقوق الأولية التي لا يمكن لأيَّ قوَّةٍ مهما كانت، وتحت أيَّ ذريعة، أن تجرِّده منها أو تسليها عنه^(١٩). بعد ذلك يتمادي سروش ويذهب بعيداً، ليقول: إنَّه يعتبر النظام المدون في العالم الغربي حول حقوق الإنسان، والذي لا يتجاوز عمره عقوداً قليلة من الزمن، المصدق الذي تطبق عليه هذه المبادئ والقيم العالمية، ويرى أنَّ هذا النظام هو أهم وأثمن الاكتشافات التي توصل إليها العالم الغربي^(٢٠).

سروش، الذي كان في وقت سابق مُنْكراً وجود أيَّ نَحْوٍ من أنحاء المبادئ والقيم العقلية والذاتية في ما يرتبط بالمعايير الحقوقية والأخلاقية، يرى الآن أنَّ الإنجازات العالمية التي استطاع أن يحققها العقل العملي للبشر، والتي - كما صرَّح سروش نفسه - كانت لآلاف السنين محطةً تأكيد واهتمام من قبل الأنبياء والمصلحين، ولم تكن في يوم من الأيام، وعلى طول التاريخ، غائبة عن روح الإنسان وطبيعته، يرى سروش أنَّ هذه الإنجازات تبلورت في نظام حقوقٍ فتنيٍ ولد وأبصر النور خلال أجواء خاصةٍ كانت قد سادت في أوروبا عقب انتهاء الحربين العالميتين الأولى والثانية، ثمَّ وقبل أن ينتشر هذا النظام ويصير نظاماً عالمياً، خلال هذا العمر القصير، أثيرَت عليه انتقادات واعتراضات من قبل مفكِّري ما بعد الحداثة الغربيين، وكذلك من قبل مفكِّرين شرقيين. عدم التجانس هذا بين قيم ومبادئ العقل العملي العالمية والعاشرة للتاريخ والنظام الغربي القائم حديثاً حول حقوق الإنسان يدفعه أحياناً إلى أنَّ يُعرف بأنَّ الإنجازات التي حقَّتها الإنسانية المعاصر في مجال حقوق الإنسان ليست إلا كغيرها من العلوم والمعارف الإنسانية التي تقبل النقد، وثمة مجال لتجديد النظر فيها^(٢١).

وبنظر سروش، إنَّ الفهم المعاصر للإنسان حول حقوق الإنسان الأولية يتعارض في مواضع كثيرة مع القراءة المتداولة في الفقه الإسلامي. فمثلاً: نشير إلى أنَّ الفقه لا

يُثبت التساوي بين حقوق الرجل وحقوق المرأة، بين حقوق المسلمين وحقوق غير المسلمين، بين حقوق الموالي وحقوق العبيد. وفي هذه الموارد المتعارضة لا بد أن يكون فهم الإنسان لحقوقه الأولية والأساسية مقدماً على الفهم الفقهي المستوحى من داخل الدين. وبعبارة أخرى: يجب على علماء الدين والمتخصصين به أن يجعلوا فهمهم للمقررات الدينية الداخلية مطابقاً للأفكار من خارج الدين، وأن يقدموا قراءةً للدين تكون متناسبةً ومنسجمة مع فهم الإنسان المعاصر لحقوق الإنسان^(٢٢).

وفي خاتمة مقالٍ له بعنوان: (حقوق الإنسان وتكاليف الدين... تفاهم أو تزاحم؟)، ينتهي سروش إلى الاستنتاج التالي: «...إذا تعارضت التكاليف أو الحقوق الدينية الداخلية مع الحقوق والتکاليف من خارج الدين فالمقدم هو الحقوق والتکاليف الخارجية. هذا الحكم الكلي لا شك في أنه من الناحية العملية يواجه تعقيدات ومشاكل. لكن (تقديم الحقوق الدينية الداخلية على الحقوق الخارجية عن الدين) ليس هو الطريق إلى حل وتحطيم هذه المشاكل.

وهذا لا يعني أن المشكلة تكمن في الدين نفسه، وإنما هي تكمن في قراءاتنا نحن للدين عند بروز الموارد المتعارضة والمتباعدة»^(٢٣).

كان سروش في مؤلفاته الأولى لا يرضي حتى بتلك الفكرة الرائجة في علم الكلام عند الشيعة، في باب حسن الأفعال وقبحها عقلاً^(٢٤)، بل كان يتحدث بسان عالم اسماني أو أشعري، فيرى أن لجميع القيم والواجبات الأخلاقية جذوراً في تكاليف الله تعالى وأحكامه، ويتحدث عن إلحاد الإنسان الجديد المتمثل في تهرئه من القوانين الإلهية، وعدم التزامه إلا بالقوانين التي هي من وضعه^(٢٥)، أو إلهه . أي سروش . كان عند بروز أي شكلٍ من أشكال التعارض بين أحكام الدين وبين القيم الإنسانية المعاصرة ينحاز إلى صفة الأحكام الدينية والإلهية^(٢٦)، حاله في ذلك حال أي عالم عاقل يعيش حالة الخوف والخشية من الله.

لكنه، وبعد فترة من الحيرة والارتباك في البحث المثير للجدل حول حسن الأفعال وقبحها^(٢٧)، وجّه فكره وقلبه نحو إنجازات الغرب الحديثة في مجال حقوق الإنسان. وفي هذا السياق يعتمد سروش نظرية الشيعة في باب الحُسْن والقبح العقليين

كوسيلةً لتدعيم وبناء فرضيّته الخاصة، ثم يذهب بعيداً إلى حد الرفض التام لما كان هو نفسه يتباه في السابق، من إضفاء الحرمة والقدسية على الأحكام الإلهية في مقام تعارضها مع الأفكار العصرية، وبات في حال حصول تزاحم بين تعاليم الدين وقيم الإنسان الحديث يقف في صفة الحداثة وقيمها. ثم رأيناه يوجه قراءته للفقه والدين، ويكيّفها بحيث تصبح منسجمةً ومتلائمةً مع أفكار الإنسان الحديث واحتياجاته. وبهذا، وبعد أن عبر سروش ضفة النهر المؤدية إلى الحداثة، تحول إلى ما يشبه الوكيل والمدافعان عنها.

ما نراه في أدبيات الرجل، من كلماتٍ ألقاها، أو كتاباتٍ دونها، إنما يعكس حقيقة فكره المصطبغ بلون الحداثة. فمثلاً: كان سروش قد أطلق على الإله الذي تتجاوز صلاحياته الحقوق والأخلاق، والذي بدأت محاربته في عصر الحداثة، أطلق عليه اسم (الإله المبسوط اليد)، أو (الإله المهيمن والمستبد)^(٢٨)، ثم أخذ بعد ذلك يعرض على عبادة إله كهذا: «الإله المهيمن هو إله فوق القانون، وفوق الأخلاق. والمنطق الذي يحكم سلوكه من شأنه أن يسري شيئاً فشيئاً إلى المنطق الذي يحكم سلوك عباده وتصرفاتهم. أولئك الحكماء الذين يرون لأنفسهم شأناً كهذا الشأن، ويعدون أنفسهم ظلّ الله في الأرض، أولئك ليس لهم سوى هذا الإله المهيمن. وعلى هذا الأساس هم بشكلٍ طبيعيٍ، ودون أيٍ تكالُف، يسيرون على خطى ذلك النهج الاستبدادي»^(٢٩).

وفي معرض حديثه عن علاقة الإنسان بالله ضمن إطار الدين لا يركّز محمد مجتهد شبستري كثيراً على الجوانب التشريعية، بل أحياناً يُسقطها تماماً من اعتباره، ويحاول أن يقدم فهماً وقراءةً لله، بحيث لا يكون هناك أيٌ تزاحم بينه وبين الثقافة والحضارة التي وضعها البشر انطلاقاً من حاجاتهم الطبيعية الخاصة. وبعبارة أخرى: إن الإله الذي يشير إليه شبستري هو إله لا يتدخل في العلاقات بين البشر، كما أنّ الأديان ليس لها دور إلا في إضفاء المعنى والروح على حياة البشر، وتخليصهم من العبّاشية والوحدة والفراغ، من دون أن تتدخل أصلاً بالعلاقات الحقيقية التي ترتبط بشؤون حياتهم ومعيشتهم: «...هناك تفسير آخر لإسلام، وهو أنّ الله الذي أبدع

الكون والإنسان وخلقهما يقبل هذا الإنسان، كما يقبل الحضارة التي يصنعها؛ ذلك أنه إنما خلق الإنسان بحيث يستطيع أن يحل المشاكل التي تواجهه في حياته من خلال ما أعطاه إياه من إحساساتٍ وعقل ومنطق...

وما بعثة الأنبياء أو الكتاب والسنّة إلا لأجل أن لا يغفل الإنسان عن هذا المعنى، ولا ينسى أصله وربه، ولا يُصاب بحالة من الفراغ والعيشة...، أي إن النّظرة إلى الله لا ينبغي أن تتعامل معه بوصفه ذلك العامل الذي يضبط الإنسان، وينظم العلاقات الإنسانية فيما بين البشر، أو حتى في بعض الأحيان يضع الإنسان تحت الضغط والاختبار. وإن ذكر الله إنما يهدف إلى إيجاد تلك الحالة المعنوية، وحفظ القيم والمبادئ التي تتبع من تلك الحالة المعنوية. وإذا كان الأمر كذلك فإن رغبات الإنسان واحتياجاته، والحضارة التي يؤمن بها، كل ذلك يصبح أمراً مشروعًا ومقبولاً، والدين أبداً لا يمكن أن يبدو بوصفه ذلك العامل أو الرادع الذي يريد أن يضع حدوداً لاحتياجات الإنسان الطبيعية، أو أن يضع هذا الاحتياجات تحت الضغط والاختبار. إن كل الأمور والأشياء التي تعكسها ثقافة الإنسان وحضارته هي من قبيل: الحاجات الواقعية لدى الإنسان، ويجب أن يُفسح لها المجال للبروز والظهور...»^(٢٠).

وفي معرض توضيحه أو إثباته لنظرية هذه يعمد شبستري إلى تقديم صورة أخرى للدين والإسلام تقع في الطرف المقابل مما يقدمه هو، وذلك انطلاقاً من أن النّظرية المشهورة حول موقعيّة الدين ودوره تتظر إلى الدين بوصفه هو المقنن والشرع في كافة المجالات الإنسانية الحقوقية والفردية والعامّة. فزعم شبستري أنه لو استطاع أن يبطل هذه النّظرية وينفيها ويستبعداها فإنّ هذا النفي والإبطال سيففضي - بالضرورة - إلى إثبات نظرية الخاصة. مع العلم أنه . وبعد الفراغ عن صحة هذه النّظرية المشهورة أو بطلانها، أو التوضيحات العديدة التي تذكر لها . يمكن أن يُفرض وجود تصوير آخر أو تصويرات أخرى وسطية، تكون هذه التصويرات . بدورها . بعيدة حتى عن النّظرية التي نادى بها شبستري. في مثل هذه الفروض والتصويرات يمكن أن يقال . استناداً إلى ما يُفهم من الكتاب والسنّة : إن الله تعالى قد تدخل في بعض العلاقات الحقوقية بين البشر، فشرع بعض القوانين التي جاءت في سياق مراعاة مصالح العباد،

واختبار عبوديتهم، تاركاً إلى البشر أنفسهم مهمة تنظيم القوانين والمقررات في قسم آخر من العلاقات فيما بينهم.

ويبدو أن النظريات الوسطية هي أقرب إلى الواقع من النظريات الفقهية التي كانت رائجة على طول التاريخ. كما يبدو أيضاً أن اعتبار قسم كبير من العلاقات الحقيقية بين البشر داخلة في دائرة المباحثات، أو ما يُسمى بـ(منطقة الفراغ)، هو تصوير أكثر اعتدالاً وأكثر واقعيةً من الأفكار والأراء الفقهية المتداولة. يسعى شبستري، وفي معرض تقديميه فهماً وتصوراً عن الله عزّ وجلّ يكون مقبولاً من قبل الإنسان الحداثي، إلى تخليه بهذه الصورة وتجريدها من أي شكلٍ من أشكال العنف والخوف. لكنه يتغافل قسماً معتمداً به من الخطابات الإلهية الواردة في القرآن الكريم وفي السنة، والتي تلتقي في اتجاه واحد مع هذا التصوير الذي ذكرناه. ويدعوه إلى حدّ أن يعتبر الدين بمثابة موسيقى هادئة تحلو من كلّ أشكال العنف والخشونة والفرض والصلابة: «...هذا الخطاب^(١) هو خطاب الله تعالى للإنسان. هذا الخطاب يجب أن ينبعث عطراه من أعماق روح صاحبه؛ ليتسنى له أن يصل إلى أعماق أرواح المخاطبين وقلوبهم، ويحوّلهم إلى أشخاص إلهيين. رأس المال الوحيد الذي يمتلكه هذا الخطاب، و يجعله خطاباً نافذاً ومؤثراً، هو ما فيه من جاذبية تأسر القلوب. ومع أنّ هذا الخطاب يعتمد أحياناً في مقام التعبير أدلة الأمر والنهي، إلا أنه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الأداة شبيهة إلى حدّ بعيد بأداة موسيقية تبعث الهدوء والراحة المعنوية في النفوس، ولا يوجد فيها مكان ل أي شكلٍ من أشكال العنف والخشونة والفرض والصلابة»^(٢).

ومن الواضح أنّ هذا النحو من التفسيرات للدين، بالإضافة إلى كونها تستند على فهم أصحابها للنصوص الدينية، فهي تقوم أيضاً على أساس الفرضيات المسبقة، والأمنيات المرتقبة التي لديهم، والتي تنشأ من رغباتهم، أو من رغبات الإنسان الحداثي. ومن هنا يبدو أنّ أمثال هؤلاء المفسرين لا يعيشون أيّ قلقٍ من أن يكون هناك تناقضٌ أو تناقض واضح بين التفسيرات التي يذهبون إليها وبين تلك المقاطع من النصوص الدينية التي تعكس حقيقة الخطاب الإلهي، كما أنّهم لا يشعرون بالحاجة

أيضاً إلى أن تكون تفسيراتهم هذه مستندةً إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما نرى ذلك بشكلٍ جليٍ في كلام شبستری، الذي نراه في مثل هذه المباحث يبتعد تماماً عن الرجوع إلى القرآن والروايات، بل ويتجهُ الجواب عن موارد الخلاف التي تبرز بين ادعاءاته وبين الكتاب والسنة.

ج. أهل التنوير الديني ونقد المعارف الإلهية التي محورها الفقه —

التفت المتروروون والمثقفون الدينيون، خلال بحثهم حول النواقص والمشكلات التي تعترى علم الفقه، وفاقاً لكثيرٍ من المفكّرين السابقين. إلى نقاطٍ عدّة جديرة بالعناية والاهتمام. وقد أكدّ هؤلاء على هذا الأمر المهم، وهو أنَّ الفقه إذا كان بمعنى مجموعة الأحكام والمقررات الظاهرية حول الأعمال والمناسك، العبادية منها وغير العبادية، والتي وصلتنا. في الغالب. عن طريق النصوص الدينية المقدّسة، فالفقه إذن دورٌ أساسيٌ وجوهريٌ في ما يرتبط بالعلاقات الدينية بين أهل الإيمان وبين الله سبحانه من جهة، وفي ما بين أفراد المسلمين أنفسهم من جهة أخرى. وهكذا انصرف هؤلاء عن الاهتمام بسائلٍ أبعد الدين العميقه المضمون والمحتوى، وقصروا الحياة الدينية على ما له علاقة بالروابط وال العلاقات الحقوقية والقانونية الجافة، ما من شأنه أن يتسبّب في انحطاط رتبة الدين ودوره في الحياة المعنوية للفرد والمجتمع، ووقفوه عند حدّ التدين الصوري والقشرى: «عندما ينفصل الدين عن التجربة والحالة المعنوية الدينية، وينحصر بيان الأمر والنهي الإلهيين في هيئة أنحاء للسلوك والتصرّف، وتقطع علاقة الإطاعة لله عن الهُم الدينى الذي يحمله الإنسان المسلم وعن غايته القصوى، فعندئذٍ يصبح هذا العلم . كما يعبر الغزالي . علمًا دنيوياً محضاً، وعندئذٍ يصبح موضوع انتقادٍ من قبل العرفاء»^(٣٣).

«الفقه هو قالب الدين وقشرته الخارجية، ولا نظر له إلا إلى الآداب التقليدية والظاهرة. ففي الفقه يبدو الله عزّ وجلّ على هيئة مولىً وأمر لا يخاطب الإنسان إلا بلغة الثواب والعقاب والأمر والنهي. وأماماً الحبّ والعشق والأنس، بل وحتى الأخلاق، فليس في الفقه منها عينٌ ولا أثر. نحن هنا لا نقول: إنَّ الفقه سيئٌ، وإنما نقول: إنَّ

التوقف عند هذا الحد هو الأمر السيئ، بل يجب المضي قدماً وتجاوز هذا الحد. فذلك الإله الذي يحكى لنا عنه العرفاء هو إله قابل لأن نحبه ونعشقه... فهذا وجهان لله سبحانه، ويجب علينا أن ننظر إلى كلا الوجهين. وأماماً تلك النزعة الشريرة التي تحصر اهتمامها بالفقه فهي أحياناً مؤذية ومضرّة لقلب الإنسان، بل ومعادية له. وأماماً المداراة والمحبة، اللتان هما من خصائص التدين الحقيقي، فيجب البحث عنهما في داخل العرفان، وفي باطن الدين، لا في قشره، ولا سيما إذا كان هذا القشر منفصلاً عن اللب والجوهر»^(٤).

إن أهم آفات التدين الشرير تتمثل في تحول علاقة الإنسان بالله إلى علاقة جافة تسليه هوبيته الحقيقية، وتحوله إلى مجرد مولى وأمر: «الدين كما يقدمه لنا الفقه أمر تقوى فيه صبغة التقليد والتبعيد»^(٥)، ويتحول العمل فيه إلى أمر بلا روح، ويطلب فيه الاكتفاء بالظواهر، ليصبح في النهاية . بتعبير هيغل . ضريباً من القانونية المحسنة^(٦)، الأمر الذي من شأنه أن يدخله في عزلة قاتمة^(٧). وهذا يعني أنه أيضاً يبعد الإنسان عن واقعه، ويؤكد على تلك العلاقة المسوخة التي تحرّده من هوبيته الحقيقية، وتحصر علاقته بالله في إطار علاقة العبد بسيده فحسب. وأماماً التصوف فهو نوع من الحب والعشق، الذي كان له . على الأقل . هذه البركة العظيمة، وهي أنه يمنح الدين ذلك الوجه العاشق والمحب، ويصور الله تعالى بصورة المشوق القريب من القلوب. بينما الدين في الرؤية الفقهية يخلو تماماً من هذه الإيجابية، ولا يبقى منه سوى ذلك التدين الجاف والصارم والمخيف، الذي يدعوا إلى إله مقطّب الوجه دائمًا، ولا يتصف إلا بصفة المولى المستعلى والأمر»^(٨).

هذا النحو من التدين يطلق عليه سروش اسم (الدين الذي يفكّر في العيش)، ويضعه إلى جانب (الدين الذي يفكّر في المعرفة)، و(الدين الذي يفكّر في التجربة)، وبعده ثالث وأحسن أقسام الفكر الديني الثلاثة الموجودة عند الناس. وأكثراً ما يتجلّى هذا النوع من التدين في الأعمال الظاهرة. هذا الصنف من الم الدينين يقيسون التدين عند الأفراد بمقاييس عملهم بالأدب والرسوم الدينية، ويقولون: كلّما كان الإنسان من أهل العمل أكثر كلّما كان أكثر تديناً، وكلّما كانت أعماله.

في الظاهر . أكثر وأكبر حجماً كلما كان تدینه أشدّ وأكبر^(٣٩) . كما أنَّ الله في هذا النحو من التدین مختلفٌ عن الله في القسمين الآخرين : « في هذا التدین الذي يفكّر في العيش يظهر الله . في الغالب . بمظهر المقنن الصارم الذي يتشدد في قوانينه ومقرراته ، ولا يتسلّل أبداً في ما علمه للناس من الحلال والحرام والأوامر والنواهي . وفي بعض الأحيان ، وبفعل الإفراط الذي يعيشه هؤلاء ، يُظهرون الله بمظهر المشدد الذي يفتّش هنا وهناك عن ذريعة يُدخل الناس بسببيها نيران جهنّم ، بدلاً من أن يوفر لهم الدرائع والأسباب التي توصلهم إلى الجنة»^(٤٠) .

«...الله تعالى عند هؤلاء ليس إلهاً لطيفاً ، ولا غامضاً ، بل هو مشرع ومقنن ، هو ذلك السلطان الجبار ، والحاكم الأمر المشدد والقوى ذو البأس الشديد ، والذي حاله حال رجلٍ وقف يحمل سوطه في يده منتظرًا أن تزلَّ قدم شخصٍ ما ليأخذ منه حقَّه بيده»^(٤١) .

من جهةٍ ييرز مصطفى ملَكِيَّان قلقه وهواجسه إزاء ذلك أيضاً . ويرى أنَّ التدین الذي لا يعتمد على الأخلاق والعشق الإلهي من شأنه أن يتسبّب بتحويل علاقة الإنسان بالله إلى علاقةٍ جافةٍ تقتصر على حدود علاقة العبد بمولاه . وفي هذا النحو من التدین لا يكنَّ المتديّنون تجاه الله تعالى سوى مشاعر الخوف والخشية ، تماماً كحال العبيد الذين يهابون سيدِهم ويخافون منه . وأنذاك عندما يطليعونه في ما أمر به فهم يضعون أنفسهم في منزلة الدائن له ، فيمثُّلون عليه بأنّهم أطاعوه ، مع أنّهم لو كانوا عشاّقاً لذاته حقاً لأطاعوه عشاًقاً وجباً له ، لا لشيء آخر ، وعندئذٍ هم لن يقتصرُوا على ترك الملة عليه في إطاعتهم لأوامره فحسب ، بل إنّهم سيكوّنون في مقام المساعين لنيل شكره وامتنانه .

ويؤكّد ملَكِيَّان على أنَّ علم الفقه ينبغي أن يكون في إطار استخدام الأخلاق . وبعبارة أخرى : ينبغي أن تكون الواجبات والمحرمات الظاهريَّة والجاريَّة بمثابة المقدمة التي تمهد لحصول التحوّلات الداخلية والجانحية لدى البشر ، وبلوغهم . وبالتالي مرحلة الرشد والكمال وسموُّ الأخلاق ورفعتها . ومن هنا فإنَّ الفقه الذي لا ينحو هذا المنحى ، ولا يسير في هذا الاتجاه ، يتدىّن ويهبط إلى درجة أن يكون مجرّد نظام

حقوقيّ، لا أكثر من ذلك^(٤٢).

«ما نريده في علم الأخلاق هو أن نحصل على إنسانٍ أكمل، لا مجرّد أن يكون عمل الإنسان مطابقاً للموازين الفقهية. لا يمكن أن يكون هناك شخصٌ عمل طيلة عمره طبق الموازين الفقهية، ولكنّه . مع ذلك . يُحشر في جهنّم وفي أسفل دركِ من الجحيم؟! لا يمكن أن يكون هناك شخصٌ ظلّ طيلة عمره مراثيًّا في صلاته وفي دفعه الخمس والزكاة و... فهو لذلك لا ينتفع من عباداته هذه بشيءٍ وقد حدّثكم مراراً عن ذلك الشخص الذي يدهس المصلّين ويؤذنهم ويدفعهم في هذا الاتجاه أو في ذاك؛ مجرّد أن يبلغ الصفة الأولى، وقلتُ لكم: إنَّ هذا شخصٌ قد ضحى . فيحقيقة الأمر . بالأخلاق لصالح الفقه. وكذلك الذي يقول . كما مثلَ به أحد عرفاء الغرب : ائتوني بكتاب الدعاء هذا لأدعوه الله به، فهو قد نطق . في الحقيقة . بجملة متناقضة ومتهافتة. نحن هنا لا علاقة لنا بتلك الأساليب الفارغة التي قد تطبق هنا أو هناك؛ لتحويل حياتنا في الظاهر إلى حياة صحيحة بحسب الموازين الفقهية، بل كلَّ ما يعنينا هو أن نكون عندما نرحل من هذه الدنيا أكمل وأفضل مما كنَا عليه حين مجيئنا إليها. نعم، إنَّ تطبيق حياتنا على الموازين الفقهية هو شرطٌ ضروريٌّ لبلوغ أعلى مراتب الكمال، لكنَّه ليس كافياً وحده لبلوغ ذلك... إنَّه لا ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى الحالة المعنوية التي تحصل عادةً من عبادة التجار؛ إذ إنَّ مَنْ يكتفي بذلك لا يمكنه أن يصل إلى مقامٍ معنويٍّ أرفع من ذلك المقام الذي تعطيه إياه الرسائل العملية في الفقه»^(٤٣).

وفي الواقع إنَّ أهل التوир الدينيّ، من خلال دراستهم وتحليلهم لظاهرة التدين الشرعي والظاهري، وتمييزهم له عن سائر أصناف الدين، قد ساروا في الحقيقة في اتجاه بلورة الإشكالات والهواجس التي أثارها العديد من العرفاء والمصلحين والمتورّين في الماضي، كما في وقتنا الحاضر أيضاً.

وبحقّ نقول: إنَّ الفقه ليس هو الدين بتمامه، بل هو بُعدٌ من أبعاد الدين، وزاويةٌ من زواياه، وبالتالي فهو لا يختصر الحياة الدينية بأسرها، وإنْ كان جزءاً منها. بل إنَّ الفقه . في واقع الأمر . أقلَّ عمقاً وأهميّةً إذا ما أخذ بالقياس إلى بعض الجوانب والأبعاد

الأخرى في الدين. ومن هنا فإن إبراز هذا البُعد من الدين، وتسليط الضوء عليه، على حساب سائر الأبعاد والجوانب العميقية الأخرى في الدين، بحيث يتم إلغاء هذه الأبعاد أو تعطيلها، يشكل بلاءً من شأنه أن يقود المجتمع الديني نحو أن يصاب بآفات عدّة، كالتعصب والتصنّع والحمّاقة والفسرية والبعد عن الجانب المعنوي.

والذي نستنتجه من كثيرون من كلمات المتنورين والمثقفين الدينيين هو أنهم . في الجملة . لا يُنكرون مكانة الفقه ودوره، وإنما تبع حالة التلقى التي يعيشونها من تجاهل سائر الأبعاد الدينية وتهميشهما . ولذا يشدّدون على أنّ الفقه وإنْ كان أمراً مطلوباً إلا أنه لا يصح التوقف عنده^(٤٤) . وأمّا التدين الذي يثير كلّ هذه المشكلات فهو . برأيهم . عبارة عن تصوّرٍ ما عن الدين، يدعو إلى العمل مجرّداً عن روحه ومحتواه، ويكتفي بطلب ظواهر الأمور^(٤٥) . ويرى هؤلاء أنّ الحياة على ضوء الموازين الفقهية وإنْ كانت شرطاً من شروط التدين الحقيقي، إلا أنها بمجردّها ليست شرطاً كافياً^(٤٦) .

نجد في بعض الأحيان أنّ لحن كلام بعض المتنورين في هذا الخصوص . كما هو واضح من بعض ما نقلناه عنه آنفًا في هذا المقال . يميل نحو المبالغة والإفراط، حيث يُقال . مثلاً : إنّ وجود الفقه في المجتمع وإنْ كان هاماً وضروريًا، إلا أنه في الوقت نفسه يحدّ من حالة العشق والتجربة الدينية^(٤٧) . بل يُقال أيضًا : إنّ السبيل إلى تكثيف التجارب الدينية وعميقها ينسجم أكثر مع التراخي والتکاسل في امتثال المقررات والتکاليف الإلهية!

ولكنْ بصرف النظر عن هذه العبارات القاسية واللاذعة، وبشيء من النظرية التفاؤلية والصحف العلمي، يمكن لنا أن نعثر لهؤلاء على محمّل مناسب، فنقول: إن آراء هؤلاء وأفكارهم تحدّر بالفقه إلى مستوى علم تدور أبحاثه حول الحقوق العرفية التي لا يزيد دورها على تنظيم شؤون الإنسان في حياته المادية^(٤٨) . وفي رأيهم أنّ الفقه هو صنف من العلوم الشرعية لا نظر له إلا إلى المصالح والمنافع الدنيوية، ولا يهدف إلا إلى حلّ الصراعات التي ترتبط بالعلاقات الاجتماعية بين البشر^(٤٩) . وعلى هذا الأساس لو افترضنا أنّ الناس استطاعوا أن يعيشوا حياة ملؤها السلام والقناعة والعدالة،

وأحمدوا كلّ نيران العداوة والبغضاء فيما بينهم، لَنْ تبقى إِذن حاجةً لدِيهم إلى الفقه والفقهاء^(٥٠). ويمكن القول: إنّ الفقه هو مجرّد علم دُنيويّ، وما دام الإنسان بمفرده فإنه يستغني عنه، ولا يحتاج إليه^(٥١).

هذه العبارات التي تحكى جوانب من الفكر النظريّ الفقهيّ عند الغزالي، حسب ما يرويه سروش عنه، وقفت موقع التأييد والمدح من قبل سروش، وهو ما حدا به إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الغزالي في وجه منتقديه، كالفيض الكاشاني. وفي المحاكمة بين الغزالي وبين الفيض يعطي سروش الحق للغزالي، ويعتبر أنّ النظرية الفقهية لدى الغزالي أكثر دقةً وعمقاً من النظرية الفقهية لدى الفيض^(٥٢). ونراه يكتب في الدفاع عن فكر الغزالي: «إنّ الشريعة التي تبرز غالباً في الفقه تمثل دين العوام، وهي تهدف . بالدرجة الأولى . إلى تأمين السعادة والسكون والاستقرار في حياتهم الدينية. لكنّ مثل هذا السكون والاستقرار النفسي يمكن للناس في شؤون حياتهم أن يحصلوا عليه في الأديان الأخرى من خلال الفقه المختص بتلك الأديان، وفي المجتمعات غير الدينية أيضاً من خلال القوانين البشرية والوضعية»^(٥٣).

لَكِنَّ النقطة التي غفل عنها سروش، وكانت غفلته عنها هي السبب في صيرورة الفقه . بنظره . علماً مساوياً لعلم الحقوق، والذي هو من العلوم البشرية والعرفية، هي تجاهل الصلة والعلاقة التعبدية والإلهية الكامنة في علم الفقه، وهو ما أدى إلى أن يلوح علم الحقوق بوجهه الجاف والمقطّب من شایا علم الفقه، وإلى عدم الالتفات إلى أهمّ المميزات التي يتّسم بها علم الفقه.

علم الحقوق هو علمٌ من وضع البشر، والتقييد بما فيه لا يُنتج سوى تنظيم العلاقات الاجتماعية بين البشر؛ وأمّا علم الفقه فهو عبارة عن التعاليم والأحكام الإلهية التي ينبع عن الالتزام بها . علاوةً على المصالح والمنافع الدينية . تحكيم وتمتين علاقة العبودية بين الإنسان وربه.

إنّ جوهر الدين يتمثّل في الالتزام والتسليم المطلق لله تعالى في جميع المستويات والأبعاد التي ترتبط بوجود الإنسان، ويمثل الفقه جانب الشريعة التي تدعو إلى الالتزام

والعبودية على مستوى جوارح بدن الإنسان وأعضائه الظاهرة. وهي النتيجة التي لا يمكن ولا يُتَّهَمُ حصولها أبداً من مثل علم الحقوق العربي.

وعليه يمكن الاعتراض على القائلين بمحورية الفقه بالتساؤل: لماذا أغفلوا أو أهملوا جانب الالتزام الديني فيسائر الأبعاد الوجودية في حياة الإنسان؟ ولكن لا يصحّ - بحالٍ من الأحوال - اعتبار علم الفقه علماً خالياً من الأبعاد المعنوية والإلهية، وفرض التسلوي والتكافؤ بينه وبين علم الحقوق.

النقطة الأخرى التي بقيت بعيدة عن اهتمام بعض المتأرخين والمثقفين الدينيين هي وجود تفاوت واختلاف في درجات التعقل والإيمان، بحسب اختلاف وتفاوت طبقات وشرائح المجتمع، حيث لم يتمّ أخذ هذا التفاوت بعين الاعتبار. إذا كان الناس مختلفين في قدراتهم واستعداداتهم فإن كمال وارتقاء كلّ منهم إنما يكون بحسب ما لديه من الطاقات والقدرات. ولذلك لا يصح أن يكون لنا توقع واحد من الجميع، أو أن نفترض أنّ بلوغ كلّ منهم مرحلة الكمال هو بنفس الكيفية والمستوى.

العرفاء والحكماء وال فلاسفة هم من النخبة والصفوة في المجتمع، والدين عند هؤلاء يبرز عادةً في قالب تدقيقاتهم الفلسفية والكلامية، وفي سلوكهم العرفي العلمي والعملي. في الكثير من الموارد .. وليس قابلاً للسريان منهم إلى سائر طبقات المؤمنين وأصنافهم. والحال أنّ ثمرة علم الفقه والاجتهاد . خلافاً للعرفان والفلسفة والكلام وغيرها من فروع المعرفة الدينية . تتمثل في تعميم حالة الدين والعبودية ونشرها لدى جميع أصناف وطبقات المجتمع الإسلامي.

إن الالتزام والتقييد بالمقررات الشرعية والفقهية يندرج في إطار الخطوات الأولى التي تقود الإنسان إلى أن يكون له توجّه إسلامي، وهو توجّه قد لا يهتدى كثير من المسلمين سبل الورود إلى أعماقه، فيقصّرون عن التقدُّم في المسير، ويقيّمون على قارعة الطريق المؤدية إليه. ومن هنا كان من الطبيعي أن يلاقي علم الفقه مزيداً من النمو والازدهار والتكميل، وذلك انطلاقاً من كونه يشكّل حاجة ملحة بالنسبة إلى غالبية بل جميع طبقات المجتمع الإسلامي، كما كان طبيعياً أيضاً أن يكون الفقه محلّ اهتمام زائد في المراكز العلمية عند المسلمين. هذا النمو والاتساع في البحث الفقهي،

والذي جاء نتيجةً للتوازن الطبيعي بين العرض والطلب، لا ينبغي أن يكون مترافقاً مع نظرية تشاورية تلزم الفقه وتستهجن، وتعتبره نتيجةً لقلة التدبير لدى المسؤولين عن الثقافة الدينية في المجتمع الإسلامي.

يدرك شبستري جيداً هذه العلاقة العميقـة الكائنة في علم الفقه، ويقول في توضيـحـها: «لا شك في أن لهذه الأوامر والنواهي أساساً في القرآن الكريم وفي سنة النبي ﷺ. وعلم الفقه يمثل توسيـعة لنفس هذه الأوامر والنواهي. ولقد كان مفهـومـ أمر الله ونهـيهـ على مرـ التاريخ يـمثلـ ذلكـ المـفـهـومـ الـديـنـيـ الذيـ تـمـحـورـ حولـهـ سـائـرـ المـفـاهـيمـ الـديـنـيـةـ. والـعـرـفـاءـ وإنـ كانواـ يـصـرـفـونـ تـفـكـيرـهـمـ نحوـ مـرـتـبـةـ أعلىـ وأـشـمـلـ منـ هـذـاـ المـفـهـومـ، وـيـتـحـدـثـونـ عـنـ مـفـاهـيمـ أـخـرىـ، مـنـ قـبـيلـ الـحـبـ وـالـعـشـقـ، لـكـنـناـ قدـ أـشـرـنـاـ سـابـقاـ إـلـىـ أـنـ الـعـرـفـاءـ لـيـسـوـاـ هـمـ مـنـ يـصـنـعـ الـفـكـرـ الـدـيـنـيـ لـدـىـ عـامـةـ الـمـسـلـمـينـ. وإنـ إـطـاعـةـ أـمـرـ اللهـ وـنـهـيـهـ لـطـالـماـ كـانـتـ هـيـ الشـغـلـ الشـاغـلـ لـلـمـسـلـمـينـ، وـهـيـ الـمحـورـ الـذـيـ تـدـورـ حـولـهـ حـيـاتـهـمـ. ذـكـرـ الـخـطـابـ الـمـعـنـويـ الـذـيـ كـانـ يـتـلـقـاهـ عـامـةـ الـمـسـلـمـينـ مـنـ رـسـالـةـ نـبـيـ الـإـسـلـامـ ﷺـ كـانـ خـطـابـ الـأـوـامـرـ وـالـنـوـاهـيـ أـيـضاـ. وـلـوـ أـرـدـنـاـ أـنـ نـحـدـدـ مـاـ هـوـ وـالـتـعبـيرـ لـ(ـبـولـ تـيلـيخـ)، الـفـيـلـيـسـوـفـ الـمـعاـصـرـ الـمـتـعـمـقـ فـيـ الـلـاهـوـتـ الـمـسـيـحـيـ. (ـالـأـمـرـ غـيرـ الـمـشـروـطـ) أوـ (ـالـغـاـيـةـ الـقـصـوـيـ) الـتـيـ تـشـكـلـ (ـالـهـمـ الـدـيـنـيـ) لـدـىـ الـمـسـلـمـ الـعـادـيـ فـيـ الـعـصـورـ الـمـاضـيـ، وـكـذـلـكـ الـذـيـ يـشـغـلـ اـهـتـمـامـ مـسـلـمـ عـادـيـ فـيـ وـقـتـاـ الـحـاضـرـ، لـقـلـانـاـ فـيـ الـجـوابـ: إـنـ ذـلـكـ لـيـسـ شـيـئـاـ آخـرـ سـوـيـ مـسـأـلـةـ إـطـاعـةـ وـالـأـمـتـالـ لـأـوـامـرـ اللهـ وـنـوـاهـيـهـ. وـلـوـ أـرـدـتـ هـنـاـ أـنـ أـعـودـ إـلـىـ مـصـطـلـحـ (ـالـشـجـاعـةـ)، الـذـيـ كـنـتـ قـدـ اـسـتـخـدـمـتـهـ فـيـ حـوارـ مـعـ مـجـلـةـ (ـكـيـانـ)، لـكـانـ عـلـيـ أـنـ أـقـولـ: إـنـ الـمـسـلـمـينـ إـنـمـاـ يـسـتـمـدـونـ الـشـجـاعـةـ مـنـ خـطـابـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ الـذـيـ وـجـهـ إـلـيـهـ إـلـيـهـمـ اللهـ تـعـالـىـ مـنـ خـلـالـ نـبـيـ الـإـسـلـامـ ﷺـ. فـهـذـاـ خـطـابـ هوـ ماـ يـأسـرـ قـلـوبـهـمـ وـأـلـبـابـهـمـ فـيـ قـبـضـتـهـ، وـهـوـ الـذـيـ يـهـبـهـمـ قـوـةـ الـحـيـاةـ، وـعـلـىـ ضـوءـ هـذـهـ الـحـقـيـقـةـ تـلـقـيـ حـيـاتـهـمـ الـمـعـنـوـيـةـ الـفـرـدـيـةـ وـتـجـتـمـعـ مـعـ حـيـاتـهـمـ الـاجـتمـاعـيـةـ. لـقـدـ أـرـادـ اللهـ مـنـ خـلـالـ أـوـامـرـ وـنـوـاهـيـهـ أـنـ يـبـيـّـنـ لـمـلـمـسـلـمـينـ الـطـرـيـقـ وـالـصـرـاطـ الـذـيـ يـجـبـ أـنـ يـتـبعـهـ، مـاـ يـجـعـلـ هـذـهـ الـأـوـامـرـ وـالـنـوـاهـيـ فـيـ حـيـاةـ إـلـيـانـ يـمـنـزـلـةـ الـطـرـيـقـ إـلـىـ الـخـلـاصـ مـمـاـ قـدـ يـوـاجـهـهـ مـنـ الـوـحـدةـ وـالـحـيـرـةـ وـالـارـتـبـاكـ. وـهـذـاـ الـذـيـ أـشـرـنـاـ إـلـيـهـ يـكـشـفـ عـنـ الـعـلـةـ الـحـقـيـقـيـةـ وـالـسـبـبـ

في أن علم الفقه كان يشكلُ على امتداد التاريخ الإسلاميَّ. أكثر العلوم الإسلاميةً أصالةً، وفيه أنه يقع في الصدارة من العلوم الإسلامية كافيةً، كما يبيّن السبب أيضًا في أن يكون للفقهاء تلك السلطة المعنوية النافذة على عموم المسلمين. فإذا كان علم الفقه هو العلم الذي يتكمّلُ ببيان أوامر الله تعالى ونواهيه فهو - بالتالي - العلم الذي يتكمّلُ بتلبية الحاجة الدينية الأكثَر أصالةً عند عامة الناس»^(٤).

المواضِع

(١) الاسمانية أو أصالة التسمية مدرسةً فلسفيةً نشأت في القرون الوسطى، تدور رحى أفكارها حول وجود أو عدم وجود الكلّيات والمبادئ العامة؛ حيث أنكر القائلون بأصالة التسمية أن يكون للكلّيات وجود خارجيٍّ، ولم يُثبتوا لها واقعًا سوى واقع ما لها من الاسم واللفظ؛ وفي مقابل هؤلاء برزت مدرسة الواقعية (الرياليسم)، والذين اعتقدوا أنَّ الكلّيَّ وجودًا واقعيًا خارج عالم الذهن. (راجع: كريم مجتهدي، الفلسفة في القرون الوسطى [فارسي]: ١٥٥، انتشارات أمير كبير، طهران، ط١، ١٣٧٥، مقالة: النزاع حول مسألة الكلّيات في القرون الوسطى); آدوين آرثربرت، العلوم الحديثة ومبادئ ما بعد الطبيعة: ١٢٠، ترجمة: عبد الكريم سروش، انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ط٤، ١٣٨٠هـ.ش).

وقد طُرِحَ هذا البحث أيضًا في أوساط المفكّرين المسلمين، وفي مجالاتٍ وموضعَاتٍ مختلفة. كالمنطق مثلاً، (راجع: الملا هادي السبزواري، شرح المنطق، (قسم المنطق): ٢٢، الطبعة الحجرية). والفلسفة (راجع: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ١: ٢٧٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١)، والأصول (راجع: حسن العاملاني، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٩٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم؛ الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول: ١٢٢، الطبعة الحجرية)، والفقه (راجع: زين الدين العاملاني، مسالك الأفهام إلى تقييم شرائع الإسلام: ٦: ٦، مؤسسة المعارف الإسلامية). وقد قسم علماء الإسلام الكلّيَّ إلى أقسامه الثلاثة: المنطقي؛ والعقلي؛ والطبيعي، ثمَّ تطرّقوا إلى البحث عن كيفية ونحو تحقق الكلّيُّ الطبيعي خارج أفق الذهن.

وقد وُجدَ المصطلح (النونوباليسِم) معنًّا آخر في العصر الحديث. وبات عنوانًا مشتركةً حاكِيًا عن النظريّات المختلفة في مختلف فروع العلوم. بحيث يُنظر إلى المفاهيم الموجودة في مختلف الفروع والاختصاصات العلمية على أنها لا تكشف عن الحقيقة والواقع، بل هي مفاهيم جرى وضعها وتعاقد عليها؛ ليصار إلى تجربتها واختبارها. ثمَّ بعد نجاحها في الاختبار جرى استخدامها وتوظيفها في العلوم. وبهذا يكون هذا المصطلح قد انتقل من المعنى الأول إلى هذا المعنى الثاني؛ ذلك لأنَّ فئةً من الفلاسفة كانوا لا يقبلون أنَّ تُستخدم في العلوم تلك القيم التي تُعتبر قيماً جماعيًّا أو شموليةً عامةً. وهم وصلوا إلى هذه النتيجة انطلاقًا من أنَّ اللّغة التي يمكن أن تُستخدم في العلوم هي اللّغة التي

تسمح بالحديث عن الثواب والأمور المستقرّة، تمهدًا لتنظيم الأحكام والمقررات العملية والإجرائية.

(راجع: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية: ٥١٠. ترجمة: غلام رضا وشقيق، انتشارات فردوسي إيران، ط١. ١٣٧٧ هـ.ش).

غير أن سروش خلط بين هذين المعنين المختلفين لصطلاح (النوميناليسم). ودمج بينهما في قالب مفهوم واحد مشترك بين مفكري القرن الوسطى ومفكري عصر الحادثة. ونحن - بدورنا - سوف نبني حديثنا هنا على خلقيّة هذا المعنى الواحد والمشترك، ونطوي صفحًا عمّا في هذا الخلط والدمج من الكلام والإشكال.

(2) Self - assertion.

(٣) سروش، آلين شهرياري: ١٦٤.

(٤) «...برأي الأشاعرة إنَّ أفعال الله تعالى عادلة وحكيمة قطعاً، غير أنَّ الملائكة في كون هذه الأفعال عادلة وحكيمة ليس شيئاً آخر سوى صدورها عن الذات الإلهية. فاتصال فعل الله تعالى بأنه عدلٌ ليس من باب أنَّ المعايير المعروفة لدى الإنسان في باب العدل منطبقه وصادقة عليه، بل ينبغي أن يُقال: إنَّ مثل هذا الفعل الإلهي هو عين العدل، وهو ملائكة العدل؛ ذلك لأنَّ العمل لا يصدق عليه أنه ظلم وخلاف العدل إلا إذا كان يتجاوز العدود المقررة والمفترضة له، والع الحال أنه ليس هناك من حقيقةٍ فوق ذات الله سبحانه، وخارجة عن ملكه، ليتسنى لها أنْ تضع حدوداً مفترضةً لفعله... وهذا هو الأصل الذي تقوم عليه جميع المباحث التي يطرحها الأشعري في باب العدل الإلهي، وهو أنَّ القواعد الحاكمة على حُسن أفعال البشر وقُيُّوها لا ينبغي تعديتها وإراحتها على الفعل الإلهي أيضاً. وقد عَبَرَ عن هذا الأصل بنظرية (الحسُن والقُبُح الشرعيان)، في مقابل نظرية (الحسُن والقُبُح الذاتيان، أو العقلانيان)....».

طبقاً لهذه النظرية فإنَّ كلَّ شيء في عالم المخلوقات هو موجود بخلقٍ وابداعٍ ابتدائيٍ وبماشر من قبل الله تعالى. ويصرّح الأشعري بأنَّه لا يوجد أيٌ عرض يمكن أن يكون ناشئاً من عرض آخر، وأنَّه لا يوجد ظاهرة يمكن أن تكون علةً وسبباً لأيٍ ظاهرةٍ أخرى. ومن هنا يستخدم الأشعري في التعبير عن هذا النظام المترافق الذي يهيمن على العلاقات في ما بين الظواهر لفظ (العادة)، بمعنى أنَّ الله تعالى أراد أن تجري عادته واستقررت سنته في الخلق على أن يعمد دائمًا إلى أن يخلق ظاهرةً معينة أخرى عقب خلقه لظاهرةٍ خاصة، من دون أن يكون هناك ضرورة تكوينية تقيد فعله وقدرته... ومن الواضح أنَّ نظريةٍ هذه تسجم مع نفي الحسن والقبح الذاتيين. ففي عالم الوجود، وكما أنَّ ذات كلٍّ شيء لا تحتوي في داخلها على آثار وجودية، الحسن والقبح لا وجود لهما في داخل ذات الأشياء والأفعال، بل إنَّ الخالق الذي أثبت للأشياء والأفعال هذه الأوصاف كان بإمكانه لو شاء أن يضع لتقسيم الأفعال وتصنيفها نظاماً آخر». (راجع، محمد جواد أنواري، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى ٩: ٦٢، ٦٥ (فصل: أشعري)، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ط١، طهران، ١٣٧٩ هـ.ش).

(٥) سروش، آلين شهرياري: ١٦٥.

(٦) ماقلتنا هذه ليس لها اهتمام بجانب المباحث التكوينية (نظام الموجودات)، ولذلك نعرض هنا عن الحديث حول تحولات فكر الحادثة وما بعد الحادثة في هذا المجال.

(٧) سروش، آلين شهرياري: ١٥٣.

(٨) سروش، دانش وأرژش (العلم والقيم): ٢٠٨.

- (٩) سروش، إيدئولوژی شیطانی (الأيديولوجيا الشيطانية): ١٢٦.
- (١٠) سروش، حکمت و معیشت ١: ١٨٠.
- (١١) المصدر السابق: ١٠٣ إلى ١٠٥.
- (١٢) المصدر السابق: ١٢٥.
- (١٣) المصدر السابق: ٢٠٠.
- (١٤) المصدر السابق: ١٦١؛ وأيضاً راجع: ٤١٢، ١٦٧.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٠٧.

(١٦) سروش في المجلد الثاني من كتابه «الحكمة والمعيشة»، والذي تضمن مجموعة خطاباته التي القاها في العام ١٢٦٩ هـ، يتراجع إلى حد ما عن رأيه السابق في إنكار الحسن والقبح العقلي للأفعال، والذي كان قد تبناه في كتابه «العلم والقيم»، الذي طبع للمرة الأولى في العام ١٢٥٨ هـ. ثم، وبعد أن يظهر عجزه عن تقديم جواب واضح في مسألة الحسن والقبح العقليين، نراه يدعى أن النزاع الشديد، والذي لا ينتهي بين المتكلمين في هذا البحث، لم يُفْضَ عندهم إلى تبني نتيجة واضحة. (راجع: حکمت و معیشت ٢: ١٢٦). وكان سروش قد ذكر في كتابه «العلم والقيم» بعض التساؤلات، وأجاب عنها بما يشبه أجوبة متكلم أشعري. وقد نقلنا جانباً في المتن، لكنه في هذا الكتاب ترك هذه التساؤلات من دون أجوبة. وبعد انتصار سروش وابتعاده عن تأثير أستاديه الأشعريين، أعني مولوي والغزالى، نراه يقول: «أي الأفعال حسنة ومحببة؟ وأيها سيئة ومذمومة؟ وهل أحکامنا الأخلاقية والقيمية نحن البشر جاربة أيضاً في حق الله عز وجل أم لا؟ وهل أن الله يأمر بما هو حسن، أم أن ما يأمر به الله هو الحسن؟ هذه التساؤلات، وبالرغم من أنها كانت ولا زالت تتسم بدرجة عالية من القوّة والأهميّة بالنسبة إلى المعرفة الدينية، إلا أنها في حقيقة الأمر لم تحظّ. لغاية الآن. بجواب واضح وأكيد».

ثم بعد ذلك، ولكي يخلص نفسه من صعوبات هذا البحث وما فيه من الغموض، نراه يُخرج آراءه ونظرياته عن دائرة القيم الأخلاقية ومدركات العقل العملي، ويفضل أن يُطلق أحکامه وأراءه في دائرة مدركات العقل النظري: «نحن لأجل أن لا نغلق في قضية بعض الأسئلة التي لا جواب عنها، والتي تُثْبِرُ العيرة والارتباك بما فيها من الصعوبة والغموض، بدأنا من هنا، منأخذ الحسن والقبح بمعنى الجمال وال بشاعة . أي لا بمعنى الحسن والقبح الأخلاقيين .. وقلنا: إن الحسن والقبح تابعان للجمال وال بشاعة، وهذا يكون علم الجمال متناسباً وعلى صلةٍ وطيدة بعلم الأخلاق. كما يكون علم العرفان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم الأخلاق». (راجع: المصدر السابق: ١٥٤).

وبمرور الزمن أخذ فكر سروش يصطبح بصفة اعتزالية، حتى رأيناه في واحدٍ من آخر كتبه ومؤلفاته يقبل فكرة حسن الأفعال وقبحها ذاتاً، تماماً كما لو كان واحداً من متكلمي المعتزلة أو الشيعة. يقول في الطبعة الأولى (١٢٨١) من كتابه «التراث والعلمنة»: «إن الاكتشاف المهم الذي توصل إليه الأنبياء أولاً، ثم قاموا بتعميمه للناس ولأتباعهم، تمثل في ما يلي: إن أفعالهم إذا كانت في ذاتها أفعالاً حسنة فهي ترضي الله عز وجل أيضاً، وإذا كانت في ذاتها أفعالاً سيئة فهي تنقض الله عز وجل أيضاً. وهذه الفكرة بحاجة إلى المزيد من التوضيح: ثمة أفعال تدرك عقولنا أنها أفعال حسنة، وثمة أفعال تدرك عقولنا أنها أفعال سيئة. حسن هذه الأفعال أو قبحها محل اتفاق بين العقلاء...».

اكتشاف المهم الذي توصل إليه الأنبياء، أتّهم قالوا: «أولاً: إن الله موجود». وقد حاول الأنبياء أن

يعرّفوا الناس على الله نوعاً ما؛ وقالوا: ثانياً: إنَّ ما يرضي الله وما يسطخه ينطبقان على الحسن والقبيح وفق التصنيف العقلاني للأفعال. أي إنَّ ما يراه عقل الإنسان حسناً فالله تعالى يحبه ويرضاه، وما يراه عقل الإنسان قبيحاً فالله تعالى يبغضه ولا يرضاه. وبعبارة أخرى: ليس للعقل والشرع قبلتان واتجاهان، بحيث يكون هناك فرقٌ بين الإنسان الذي يعبد الله والإنسان الذي لا يعبد الله في ما يعتبره هذا فعلاً حسناً أو سلباً وما يعتبره ذاك فعلاً حسناً أو سلباً... معنى هذا الكلام أنَّ الأخلاق ذاتاً مستقلة عن الدين، القيم والفضائل والرذائل هي ذاتاً مستقلة عن الدين. أي إنَّ الأديان لا تعلم الناس الحسن والقبيح، وما تصنّعه الأديان هو أنها ققطت تزيّج السثار عن أنَّ ما هو حسن فهو محبوب لله تعالى أيضاً، وما هو قبيح فهو أيضاً غير مرضي عنه من قبل الله... إنَّ الأمور الأخلاقية منطقاً منفصلة عن الدين، وإنَّ حسن الأفعال وقبحها لا يعلم من طريق الدين، بل يعلم من داخل ذاتك للأفعال. فالكذب قبيح ذاته، لا أنه قبيح لأنَّ الله قال بقبحه، وإنْ كان الله تعالى قد حرمَه فعلاً وقال بقبحه. والصدق أيضاً حسن ذاته، لا أنه صار حسناً لأنَّ الله تعالى حسنه، وإنْ كان هو تعالى قد أمر به وحسنَه فعلاً. فهذا الأمaran ينطبق أحدهما على الآخر، لكنَّ أحدهما لا يأخذ شأنه وحكمه من شأن الآخر وحكمه....». (راجع: سنت وسكولاريزم: ٨٠ إلى ٨٤)، وراجع أيضاً: سروش، آين شهرياري: ١٢٧، ١٥٠؛ سروش، فربه تر أز إيدئولوژی: ٥٠؛ سروش، سياست نامه: ٢٦٢).

(١٧) سروش، سياست نامه: ٣٥٨.

(١٨) المصدر السابق: ٢٤٥، ٢٢٧؛ سروش، آين شهرياري: ١٥٢.

(١٩) سروش، سياست نامه: ٢٢٨، ٢٧٦.

(٢٠) المصدر السابق: ٢٢٧ و ٢٤٢.

(٢١) المصدر السابق: ٣٥٨.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) سروش، آين شهرياري: ١٥٥. وراجع أيضاً: سروش، فربه تر أز إيدئولوژی: ٢٨١.

(٢٤) يقترب الكلام والفقه الشيعي - عملاً بارشادات الأئمة المعصومين عليهما السلام. وبمقتضى الأدلة والبراهين العقلية - من الفكر المعتزلي في باب حسن الأفعال والقيم وقبحها ذاتاً. (راجع: سروش، حكمت وميشيل: ٢، ١٢٦)، ويرون أنَّ الأعمال لها قيم ذاتية وعقلية، وهي بهذه القيم ما دعا الدين إليها. فعلى سبيل المثال، يقول أمير المؤمنين عليهما السلام في وصيته لابنه الإمام الحسن عليهما السلام: «فإنه لم يأمرك إلا بحسن، ولم ينهك إلا عن قبيح». فهذا الكلام ونحوه يقترب كثيراً من نظرية الحسن والقبح الذاتيين للأفعال. (راجع: المصدر السابق: ١٢٩).

(٢٥) «هؤلاء الناس يضعون القوانين لأنفسهم، ولكنهم يُظهرون لا مبالاتهم تجاه كلَّ ما يندرج تحت عنوان الدين، من الشريعة، وال المقدسات، والوحى المنزل على الأنبياء، ودور العبادة، كالكنيسة وغيرها، فهم يعرضون عن ذلك كلَّه، ويعملون بدلاً منها - بالقوانين التي هي من وضع أنفسهم؛ لأنَّهم هم من قاموا بوضعها واحتراعها. فلو أنَّ شخصاً جاءهم مخبراً أنَّه معين ومنصوب من قبل الله عزَّ وجلَّ، وأنَّه قد جاءهم بقوانين وتشريعاتٍ من عند الله، وليس منتظراً منهم أن يتذبذبوا، لما كانوا على استعدادٍ لاتّباع هذه القوانين أو العمل بها؛ لأنَّها ببساطة - ليست من صنع أنفسهم... وإنَّ الإفراط في هذا الأمر يكشف - لا مجالة - عن انحرافٍ عظيم تستطبنه نفس الإنسان؛ ذلك أنَّه إنما ينشأ عن

- الأذانانية وحبّ الذات...»، (راجع: حكمت ومعيشت ١: ١٠٤).
 (٢٦) يقول سروش . كما تقدم سابقاً . في كتاب «إيديولوژی شیطانی»: ١٢٦: «...كما أنه لو كان هناك قيمة تسجم مع عصرنا، ولكنها كانت تتنافى مع الأيديولوجيا الإلهية. فإنها لا يمكن أن تكون مقبولةً من ناحيتنا. هذا هو ملاك الحق والباطل بنظرنا...».
- (٢٧) قد تقدم في موضع سابق حول عباراته حول عدم وجود نتيجة واضحة، والوصول إلى نفق مسدود في ما يتعلّق باختلافات المتكلّمين في هذا الموضوع.
- (٢٨) سروش، آین شهرياري: ١٦٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٢٦ . وأيضاً: سروش، سياست نامه: ٣٤٨ ، ٢٨٠ .
- (٣٠) مجتهد شبيستري، نقدی بر قرائت رسمی از دین (نقد للقراءة الرسمية للدين): ٤٩٩ .
- (٣١) المقصود هو خطاب أصحاب الرسائل الدينية.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٨١ .
- (٣٣) شبيستري، نقدی بر قرائت رسمی از دین: ١٦٣ .
- (٣٤) سروش، قمار عاشقانه: ٥٨ .
- (٣٥) يرى الكاتب . خلافاً لسروش . أنَّ الاتيان بالعمل على أساس التعبد والتسليم والانقياد المطلق لله عزَّ وجَّلَ ليس فقط غير موجب للتقليل من المانع العميق للعمل، بل هو أيضاً يوجب تعويقه والارتكاء به أكثر، وتجميد المعنى الحقيقي للعبودية والرقبة تجاه الله تعالى في هذا العمل. ومن هنا يصرّ نخبة من أهل السلوك كثيراً على لزوم الالتزام والتقيّد التام بظواهر الأحكام والأداب الشرعية، وعليه ليس صحيحاً على الإطلاق النظر إلى الاهتمام بالجوانب التعبيدية للدين بوصفها العامل الذي يعزّز الاتجاه القشرى والسطحى والظاهري في الدين. وقد تقدم في الأعداد السابقة من سلسلة المقالات هذه تحليل ودراسة نظرية المتصورين والمتفقين الدينين حول التعبد والتسليم، واستعرضنا بعض الشواهد من كتبهم التي تسجم مع ادعاء الكاتب هذا، وسيأتي أيضاً إشارة موجزة إلى ذلك.
- (36) Legalism.
- (37) Alienation.
- (٣٨) سروش، أخلاق خدایان: ١٦٩ .
- (٣٩) سروش، سنت وسکولاریسم: ١٤١ .
- (٤٠) المصدر السابق: ١٤٤ .
- (٤١) المصدر السابق: ١٤٦ .
- (٤٢) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٨٥ (٧٩/٩/١٣).
- (٤٣) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٩٢ (٧٩/٩/٢١).
- (٤٤) سروش، قمار عاشقانه: ٥٨ .
- (٤٥) سروش، أخلاق خدایان: ١٦٩ .
- (٤٦) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٩٢ (٧٩/٩/٢١).
- (٤٧) سروش، سياست نامه: ١٧٥ ، ٢٣٩ .
- (٤٨) سروش، قصه أرباب معرفت: ٤٤ .
- (٤٩) المصدر السابق: ٣٥ .

(٥٠) المصدر السابق: ٣٦.

(٥١) المصدر السابق: ٤١. وقد ورد في مقالة أخرى للمؤلف حديث عن الداعوى التي يدعىها هذا الفكّر والمتأثر الديني من أنّ الفقه هو من العلوم الدنيوية، كما وردت الإشارة مراراً إلى طرح ذلك في مؤلفات سروش وشبيستري . تبعاً للغزالى ..

(٥٢) المصدر السابق: ٥٢.

(٥٣) المصدر السابق: ٤٧.

(٥٤) شبيستري، نصيٰ بر قرائت رسمي أز دين: ١٦٢؛ ١٧٨، ١٨٢. وراجع أيضاً: .

أهل البيت ﷺ والمنطق الأرسطي

(*)
الشيخ مرتضى مرتضوي

ترجمة: وسيم حيدر

أهل البيت ﷺ والمنطق الأرسطي —

لماذا لم يبْيِن القرآن وأهل البيت ﷺ كلامهم على أساس المنطق الأرسطي، في حين أنهم يدعُون العلم الواسع الذي يفوق علم كلّ الناس، وجميع الملائكة؟ إن كبار المفكّرين من الذين يتحلّون بشخصية فلسفية أرسطية، ويتمتّعون - للإنصاف . بمكانة ثقافية وشخصية سامية وراقية، يُؤثرون السكوت الوفور إزاء الإجابة عن هذا السؤال، في حين أنهم في المسائل العلمية يتمتعون بصفة الحزم والقاطعية التي تتناسب ومقتضى قطعية منظومهم، ولكنّهم يتسامحون مع هذا الموضوع مسامحةً تامةً.

وأما الأغوار وأنصار المتعلّمين منهم فيتظاهرُون بأن السؤال المتقدّم لا يصدر إلا عن الجهال، وإنما فإن جميع القرآن وأقوال أهل البيت ﷺ إنما تقوم على أساس المنطق الأرسطي.

والعجب من ذلك أن بعض هؤلاء المحترمين، الذين هم من المخلصين لثقافة القرآن وأهل البيت ﷺ، يسعون إلى تفسير القرآن على أساس المنطق والفلسفة الأرسطية، وفي هذه الحالة لا يبقى أمامهم من طريق إلا أن يقولوا ما قاله صدر المتألهين، من أن الله هو كلّ الأشياء. وإن قرائهم قد صرّح بمثل هذا الأصل؛ لأن البرهان الصدرائي بناء على المنطق الأرسطي لا يقبل التشكيك والخطأ.

(*) باحث في الفلسفة والفكر الديني.

موقع المنطق والفلسفة الأرسطية في الإسلام —

الحقيقة أن التسامح المذكور إنما هو نوع من الاحتياط، وإن تبريره محض «تحكّم» أيضاً؛ فإن الله تعالى وأهل البيت عليه السلام كانوا على معرفة بالمنطق الأرسطي، ولكن حيث إنهم لم يروموا قصر البحث على الذهنيات فقط فقد أقاموا خطابهم منذ البداية على غير المنطق الأرسطي^(١)، وبذلك لا تندفع إيماناتهم نحو السقوط، ولا طبيعياتهم. إن العلوم الكونية تقترب كل يوم خطوة من المعرفة الكونية للقرآن وأهل البيت عليه السلام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علوم وفلسفات الوجود (الإلهيات بالمعنى الأعم)، حيث تزداد بمرور الأيام قريباً من معرفة الوجود واللاهوت في القرآن وعند أهل البيت. وللمفت أن اللاهوت الأرسطي يزداد في كل يوم بُعداً عن لاهوت القرآن وأهل البيت عليه السلام.

إذا ألقينا نظرة على العلاقة بين المسيحية والفلسفة الأرسطية سوف تكتشف لنا حقائق في غاية الأهمية. ولو قارنا بين العون الذي قدمته هذه الفلسفة للمسيحية، وسهامها في تعزيز موقع الكنيسة في العصور الوسطى، وبين الآفات اللاحقة التي تسببت بها الفلسفة للمسيحية، فسوف نحتاج إلى بحثٍ تحقيمي مسهب^(٢). بيَدَ أنه من الواضح أن السقوط المدوِّي لطبيعتيات الفلسفة الأرسطية قد ترك بتأثيراته الماحقة على الديانة المسيحية، بحيث تحولت إلى مجرد دين عاطفي لا شأن له بالفَكَر والمنطق من قريب أو بعيد، وأخذ يُنظر إلى الدين لا بوصفه مفهوماً غير علميًّا فحسب، بل اعتبر أيضاً مقوله مخالفة للعلم والتعقل.

إن المسيحية التي أقامت معرفتها الكونية والوجودية على قاعدة طبيعتيات الفلسفة الأرسطية عمدت؛ للحيلولة دون انهيار هذه القاعدة، إلى إقامة «محاكم التفتيش»، بيَدَ أنها لم تجُنْ نفعاً من ذلك. بل إن هذه المظاهر القمعية والقاسية قد أدَّتْ إلى نتائج معكوسية، وأفرغت هذه الديانة حتى من رصيدها الوحيد، المتمثل بالجانب العاطفي والإنساني، وبذلك سجلت أكبر انكasaة في تاريخها^(٣).

وبعد انهيار القصر الوهمي والمزوق والواسع للطبيعتيات الأرسطية، وتوقف كاسحة محاكم التفتيش عن العمل نهائياً، اضطررتَ المسيحية إلى الاكتفاء

بالاتصال بـ «غير العلمية»، وسجلت موقفها كرجل هرم مصاب بالخرف، من خلال الاستقالة والتقاعد عن المحافل الفكرية والعلمية. وبدأت هجرة المدارس والجامعات عن دائرة الكنيسة. وأكفى مدراء الكنائس بدراسة العهد القديم والعهد الجديد، وتفسيرهما.

وقد انقسم المفكرون الأوروبيون إثر هذه الفضيحة المدوية إلى قسمين؛ فقد رأى بعضهم أن تمسّك الأوروبيين بال المسيحية بعد اكتشاف حقيقتها ينطوي على الكثير من الحماقة؛ بينما ذهب آخرون إلى اعتبار ذلك دليلاً على وفاء وعظمة وحلم الروح الغربية.

إن الززال الكارثي الذي أحدثه سقوط الطبيعيات في الفلسفة الأرسطية لم يؤثر في الإسلام ذلك الأثر الذي تركه في المسيحية، رغم اعتقاد الفلسفه المسلمين بتلك الطبيعيات الأرسطية، وكانوا يباشرون تعليمها وتدريسها، ولا يزالون أوفياء لها^(٤).

إن عنصر ثبات الإسلام في الحقيقة يكمن في تعاليم القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام، التي تم تنظيمها حول محور الطبيعيات (وكانت المسيحية البولسية^(٥) تفتقر إليها). فقد كان الأرسطيون من المسلمين يتحدون على الدوام عن السماوات التسع (الأفلak التسع)، في حين أن المسلمين أنفسهم كانوا لا يتخلون عن (السماءات السبع) الواردة في نصّ قرائهم.

لقد وجدت الطبيعيات في إطار العلوم الحديثة نفسها منسجمة مع الأصول المعلن عنها في الإسلام، وفي المقابل وجد الإسلام نفسه متاغماً مع هذه العلوم، وأكثر انسجاماً معها، بالقياس إلى الطبيعيات الأرسطية.

إن انهيار المسيحية بوصفها «ديناً» جعل كل دين آخر . بما في ذلك الإسلام . يستفيد من هذا الانهيار لصالحه. وبعبارة أخرى: على الرغم من أن إسلام الفلسفه المسلمين كان قائماً على الفلسفة الأرسطية، غير أن إسلام الأمة الإسلامية كان بمنأى عن هذه التبعية، وكان ولا يزال مستقلاً عنها. فقد مثل الأرسطيون المسلمين على الدوام شرذمة قليلة بين علماء المسلمين. وعلى هذا الأساس فقد تمكّن الإسلام

من الإبقاء على ما رفعه من شعار «العلمية»، وأن يتقدم في مسيرته العلمية باستمرار. يجب القول بشأن المسيحية: إن الذي أدى إلى السقوط هو «المسيحية القائمة على الأسس الأرسطية»، والذي بقي ثابتاً هو «مسيحية العامة»، يَبْدُ أن ذلك لا يثبت حماقة الأوروبيين، ولا يثبت سعة وفائهم وحلمهم أيضاً.

ولو كتب للأرسطيين من فلاسفة المسلمين أن ينجحوا في تحويل الطبيعيات الأرسطية على طبيعيات القرآن الكريم وأهل البيت، والدعوة لها بوصفها من طبيعيات الإسلام. كما عملوا على ذلك لقرونٍ من الزمن، وبدلوا في ذلك للإنصاف جهوداً مضنية.. لكن الإسلام قد واجه نفس المصير الذي واجهته المسيحية، ولتحول إلى مجرد «دين عامي» خارج عن دائرة العقل والتفكير.

ولئن أخفق الفخر الرازي (٥٤٢ - ٥٦٠ هـ) في إثبات كروية الأرض وحركتها^(١) فقد عمد الشيخ الطوسي (٢٨٥ - ٣٤٠ هـ) إلى الدفاع عنها في تفسير التبيان^(٢). بل عمد صاحب جنات الخلود إلى بيان محياطها، وحجمها، وزونها أيضاً^(٣).

وعلى الرغم من ذلك لا نزال نشاهد تأثير الطبيعيات الأرسطية ماثلة في الثقافة الإسلامية، وحتى على بعض المتعبدين، ونجد مقاومة للأصول الواضحة للعلوم الطبيعية (الأصول التي تم تأييدها بنص القرآن و تعاليم أهل البيت (عليهم السلام)، ولا نزال نجدها إلى يومنا هذا).

لست هنا في وارد الإيمان المطلق بالعلوم الطبيعية الحديثة، بل أفتُ كتاب «تبين جهان وإنسان» في نقد العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية المعاصرة، ولكن يجب التتويه إلى أمرتين، وهما:

١. إن القرآن الكريم وأهل البيت (عليهم السلام) قد رسخوا أصول الطبيعيات الصحيحة، بحيث حالوا دون تغلغل الطبيعيات الأرسطية.

٢. علينا أن نشعر بالسعادة والحبور بسبب إخفاق الجهود الحثيثة لفلاسفتنا الأرسطيين طوال قرونٍ من أجل إقرار الطبيعيات الأرسطية في صلب التعاليم الإسلامية. والآن حان الوقت لنتساءل قائلين:

هل يفتقر الإسلام إلى فلسفة؟ —

هل يفتقر الإسلام . كما هو حال المسيحية . إلى الفلسفة في محور اللاهوت بالمعنى الأعم (معرفة الوجود) ، واللاهوت بالمعنى الأخضر (معرفة الله) ، أم لا؟ هل نقيم اللاهوت الإسلامي على أساس الفلسفة الأرسطية ، أو الحكمة المتعالية الصدرائية . والفلسفة الإشرافية الصوفية المستدلة ، أو البراهين الأرسطية؟

هذا في حين أن المسيحية . وحتى المسيحية البولسية منها . لم تفتقر يوماً إلى الفلسفة؛ وذلك لأن كل إنسان عاقل . بل حتى المجنون . لا يخلو من الفلسفة . وقد عادت المسيحية اليوم في الحقيقة إلى فلسفتها الأصلية ، أي المتمثلة برؤيه وعقيدة بولس ، ويجدر بكل مسيحي أن يقول: لدت المسيحية لم تجدها مني منذ البداية إلى الفلسفة الأرسطية ، وبقيت جارية على ما كانت عليه في عهد بولس.

عندما يكون لارتهان المسيحية البولسية واستنادها إلى هذه القاعدة المتداعية والمترغّبة مثل هذه الأضرار الفادحة فكيف يمكن الشأن في فرض مثل هذه الفلسفة على دين أصيل قائم بنفسه على فلسفة ثابتة ودقيقة؟ أفلًا يكون هذا قبيحاً وظلاماً كثيراً؟!

للإجابة عن هذا السؤال يجب القول: «إن للإسلام منطقه وفلسفته الخاصة». وفي مثل هذه الحالة يكون اللجوء إلى المنطق الأرسطي ، وتفسير الإسلام على أساس الفلسفة الأرسطية ، خطأً فاحشاً . وأما إذا قلنا بأن «الإسلام يخلو من الفلسفة ، أو أنه فقد لفلسفة محددة» ، فعندها لن يكون في مثل هذا الدين خيراً أبداً . وإذا صار البناء على اللجوء إلى فلسفة فلماذا يتم اللجوء إلى الفلسفة الأرسطية؟ وما هي مزية هذه الفلسفة الذهنية . التي لا تستطيع تفسير الأمور الواقعية في خارج المساحات الذهنية^(٩) . على الفلسفات الأخرى؟

لو أن الطاقات التي بذلت من أجل تطوير المنطق الأرسطي . حتى تم رفعه من مئتي مسألة إلى ما يربو على سبعمائة مسألة . قد بذلت في تطوير الفلسفة الإسلامية المنشقة عن القرآن وتعاليم أهل البيت^(١٠) لكننا قد امتلكنا فلسفه إسلامية متکاملة الأبعاد ، واضحة المعالم ، على مستوى الأصول والفروع.

هل من الضروري إعادة النظر في لاهوت الفلسفة الأرسطية؟ —

علينا أن نسأل أنفسنا: بقينا رَدْحَاً من الزمن؛ بوصفنا من الفلاسفة، مؤمنين بشدة بالطبيعيات الأرسطية. وقد ذهبت أدراج الرياح، ولم تُعد النظر فيها أبداً. أفلًا يجدر بنا الآن إعادة النظر في الهيئات هذه الفلسفية؟ فلماذا لم نقم بهذا العمل الهام والواجب والحيوي والضروري في الدنيا والآخرة^{١٦}؟

صحيح أننا بذلنا الكثير من الجهد من أجل تطوير الهيئات هذه الفلسفية، وقد أفنى الكثير من الأعوَّةِ أعمارهم في سبيل ذلك. وإننا إذا لم نفخر بجهود هؤلاء لم يبقَ لدينا ما نفخر به. ولكن إنما يكون بالإمكان أن نتطور بالشكل الصحيح إذا غدونا من المحققين مثلهم، وأن نسعى للوصول إلى الحقيقة، ولا نكتفي بأعمالهم، ولا بتطوير جهودهم، وإنما نسعى أيضاً إلى نقد أصل مبنائهم.

واضح من هذه العبارة أنني لا أدعو إلى إلغاء الفلسفة الأرسطية، وإخراجها من الأروقة والمحافل العلمية، بل لا أدعو حتى إلى تمجيدها، أو الاكتفاء بكلّها وكيفها الراهن، بل على العكس من ذلك، أدعو إلى تطويرها وتوسيعها أكثر من ذي قبل. فحتى إذا لم يكن لهذه الفلسفة من فائدة سوى شحد الأذهان لكن ذلك كافياً في ضرورة الاهتمام بها. ألم نقل مراراً: إن المنطق الأرسطي من أكمل وأدق وأصح العلوم المنطقية للتعرّيف بالذهن والمفهوم؟ أفالـ لـ «معرفة عالم الذهن» أهمية قليلة^{١٧} إن أهمية معرفة عالم الذهن ترقى حتى إلى «معرفة العالم الخارجي»^(١٠).

إنني أقترح أن نعيد النظر في تسرية هذه الفلسفة من عالم الذهن والمفاهيم إلى عالم الخارج والواقع. إننا لن تكون في غنى عن المنطق والفلسفة الأرسطية أبداً، ولذلك علينا أن لا نبخسها حقّها، وأن نحفظ لها مكانتها. ولكني أدعى أننا لو عملنا على تدوين فلسفة أهل البيت عليه السلام بشكل منظم فسوف نرى أن هذه الفلسفة لما تشتمل عليه من الأمور الذهنية والخارجية، لن تكون في فلسفتها بحاجة إلى المنطق والفلسفة الأرسطية، حتى في إطارها المؤسلم والمتطور؛ بل تعمل على إصلاحها. وهذا إنما يتضح عندما نتعرّف إلى الفلسفة الأرسطية؛ كي ندرك ما إمكانية إصلاحها من خلال فلسفة أهل البيت عليه السلام أم لا.

ضرورة معرفة المنطق الأرسطي —

إن الفلسفة الأرسطية تقدم لنا اليوم المعطيات الهمامة التالية:

١. المعرفة: أن نتعرّف على كلّ فلسفة نريد التعرّف إليها (من قبيل: الهيغلاية، والديكارتية، والكانتية، وما إلى ذلك)، كما يجب التعرّف إلى الفلسفة الأرسطية الإغريقية والسيكولاستية والمسلمة أيضاً.

٢. إن المنطق والفلسفة الأرسطية؛ بما لها من خصائص (شحذ الأذهان والتعرّف عليها)، تعاملان على تسليحنا من أجل التعرّف على كلّ فلسفة، بما في ذلك فلسفة أهل البيت عليه السلام.

٣. في الأساس ليس هناك من طريق لمعرفة الذهن وعالم الذهنيات غير المنطق الأرسطي. وهذه حقيقة. وأدعى أنه لو تمّ بيان فلسفة أهل البيت عليه السلام وكانت مشتملة على هذا المنطق أيضاً، ولما كانت هناك حاجة إلى الارتهان إليه. إن حاجتنا إلى المنطق الأرسطي لمعرفة عالم الذهن إنما تقتصر على المقام «الوظيفي»، بمعنى أننا إذا أردنا تمييز عالم الذهن من عالم العين والخارج، ودراسة كلّ واحدٍ منها على حدة، فإن المنطق المذكور سيكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة بين أيدينا.

من الواضح أنه ليس هناك فلسفة تخضع للوظيفية، حتى الفلسفة الأرسطية منها، ولذلك فقد وضعت كلاً من عالم الخارج وعالم الذهن على طاولة البحث، وابتلت بالصير الذي آلت إليه.

إن فلسفة أهل البيت عليه السلام لا تجرّد الواقع الخارجي عن العالم الذهني لتجري عليه عملية جراحية، ولا تجعل العالم الخارجي تابعاً للعالم الذهني، وعليه لا يكون منطقه نفس المنطق الأرسطي.

ولذلك يجب إزالة المنطق الأرسطي من مرتبة المنطق إلى مستوى الفلسفة، وجعلها في منزلة العلم، بمعنى: منطق معرفة العلم الذهني. كما يجب إزالة الفلسفة الأرسطية من مرتبة الفلسفة إلى مستوى العلم أيضاً، بمعنى: علم المعرفة الذهنية ومعرفة المفاهيم^(١).

هل يجب إقامة الكلام على أساس الفلسفة الأرسطية؟

وهنا يجب تكرار الأسئلة المتقدمة ثانيةً، ولكن بصيغة أخرى: هل يفتقر أهل البيت عليه السلام إلى علم الكلام؟ ألم يكن الأئمة على معرفة بالدين، وبكلام ذلك الدين؟ إذا كنا ندعى - ولا نزال - أننا طوال هذه القرون الأربع عشر قد رزحنا تحت نير الخلفاء الجائرين والفراعنة المستبدّين، ومع ذلك تمكنا من تنظيم فقهاً بشكلٍ دقيق، حتى تفوق على جميع الدساتير العالمية، نكون قد حققنا إنجازاً كبيراً، لم يتحقق بالنسبة إلى التاريخ والتفسير والفلسفة والكلام وما إلى ذلك من علوم أهل البيت عليه السلام. ولذلك فإن الخوض - والحال هذه - في الفلسفة والكلام الأرسطي، والعمل على أسلتمهما، أقرب الطرق الممكنة لنا. وإننا للإنصاف قد سبقنا جميع الأمم في هذا المجال.

أما اليوم فالأرضية متوفّرة، والإمكانات مُعدّة، والمؤسسات مجّهة بأخذ الوسائل تقربياً، وفي الحدّ الأدنى لا نواجه ضغوط القرون الماضية، ولا نتعرّض للإبادات الجماعية كما في السابق، ولا تهبه أموالنا، ويبدو أننا نعيش أفضل عصورنا. فعليه لماذا لا نفتّم الفرصة لنعوّض ما فات، ونعمل على تدوين فلسفة وكلام، أو حتى تفسير، قائم على أحاديث وتعاليم أهل البيت عليه السلام؟! فإلى متى نتنسب إلى أهل البيت بينما يدور تفكيرنا على محور التفاسير البعيدة كلّ البعد عن تعاليم

أهل البيت عليه السلام؟!

هناك منْ يتصرّر أن التفسير هو هذا الموجود بين أيدينا، وأنه ليس بالإمكان أن نؤلّف تفسيراً قائماً على مجرد التعاليم الواردة عن أهل البيت عليه السلام. كما يحمل الفلاسفة ذات التفكير بشأن الفلسفة أيضاً.

يجب طرح ثلاثة أمور بشكلٍ جادٌ، وهي:

1. إننا إذا لم نحصر تفسير القرآن ضمن أحاديث أهل البيت فسوف يكون أمامنا مستقبلٌ مظلم، وسوف تحتاج العلوم الإنسانية الغربية ذات الماهية «الظنية» و«غير العلمية»، وتجرّف مثل الطوفان كلّ ما يقع في طريقها.
2. إذا لم نحصل على فلسفة أهل البيت، واكتفينا بالفلسفة الأرسطية المأسولة

(علاوة على عدم صوابية هذا الموضوع)، لن نتمكن أبداً من الحصول على تفسير للقرآن قائم على تعاليم أهل البيت عليه السلام أبداً.

٢. إذا لم نتمكن من تحقيق المسئلين المتقدمين فإن تحصيل العلوم الإنسانية لأهل البيت عليه السلام، ومعرفة الإنسان، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم الإدارة والنظام الاجتماعي، لن يكون ممكناً أو متاحاً، إلا إذا لجأنا إلى الأمرين التاليين:

أ. صحيح أن الله قد تكفل بحفظ هذا الدين، بيد أن هذا لا يمنع من النظر إلى العالم برؤية شاملة، وعدم قصر النظر على الفناء الداخلي من العالم الإسلامي.

ب . إذا لم نبادر إلى القيام بهذه الأمور فهذا يعني أننا سنكون بحاجة إلى سنوات طويلة، وحتى ذلك الحين يكون إمام العصر عليه السلام قد ظهر، وقام بإنجاز الأمور بنفسه. وهذا يعني تعطيل التكاليف إلى حين ظهور الحجة عليه السلام.

إن المنطق الأرسطي مبنيٌ بإرسال المسلمات —

لقد اتبّع المنطق الأرسطي منذ خطواته الجوهرية الأولى بإرسال المسلمات. ففي مبحث الكليات الخمسة تم تعریف الإنسان بأنه «حيوان ناطق»، وتم إرسال ذلك إرسال المسلمات، كما تم تعریف الحسان بأنه «حيوان صاہل»، والأسد «حيوان مفترس»، والحمار «حيوان ناهق».

ويفي هذا البین يكون بين فصل «الناطق» وفصل «الصاہل» مثلاً فرقاً واحد فقط، وهو مجرد فارق كييفي، إلا فإن الإنسان والحسان يشتراكان في «النفس الحيوانية»، مع فارق أن نفس هذا ناطقة، ونفس ذاك صاہلة.

فلو أننا آمنا بكون الحسان «حيواناً صاہلاً»، (وهو ما نؤمن به)، واعتبرناه أمراً مسلماً، لن نواجه أي مشكلة، ويتم تمييز ماهية الحسان بهذا الفصل من سائر الماهيات الأخرى، وهذا المقدار كافٍ في المنطق؛ لأن المنطق لا هو بالعلم، ولا هو بالفلسفة^(١٢).

ومن غير المقرر أن نتعلم علم الموجود أو علم الحيوان أو علم الخيل أو الأحياء في

صلب المنطق. وإذا قمنا بمثل هذه العملية نكون في الحقيقة قد خلطنا بين «الأداة» وبين «الموضوع»، بل سوف نقدم الموضوع على الأداة، وهو من الخطأ، ومن الإغراق في الجهل.

غير أن تعريف الإنسان بـ«الحيوان الناطق» وإن كان . من قبيل: فصل «الصاہل» بالنسبة إلى الحصان . يميّز ماهية الإنسان من سائر الماهيات الأخرى، إلا أنه من ناحية أخرى يُصدر حكماً فلسفياً وعلمياً وقضية معرفية تعمل في عين بيان التمايز إلى إثبات إشتراكِ ما (الاشتراك في الحيوانية)، وبالتالي فإن المنطق سوف يخرج عن الدائرة الآلية، ويدخل في نطاق القضايا الفلسفية والعلمية، ويحدث هنالك خلطٌ بين الأدوات والموضوعات، كما يكون هناك تقدُّم للموضوعات على الأدوات.

توضيح-

إن «معرفة الخيول» علم، بيَّدَ أن «معرفة الإنسان» علمان. لا شك في أن الحصان حيوان، وله نفس تتميّز بكونه صاهلاً، وهذا الأمر لا شك فيه أيضاً. وبعد هذين الأمرين المسلمين يأتي علم معرفة الخيول، ليبحث بشأن أوضاع وأحوال هذا الحيوان من (الوضع الجسمي، والعلف، والبيطرة، والترويض، على المستوى العملي والتطبيقي)، وصولاً إلى تحقيق النتائج العلمية لعلم يُسمى بعلم معرفة الخيول. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الحيوانات الأخرى.

وأمّا في ما يتعلّق بمعرفة الإنسان فإنه يتمّ الخوض في علمين؛ والعلم الأول: هو علم معرفة الإنسان، المساوٍ لعلم معرفة الخيول المتقدّم. فالإنسان بوصفه موضوع هذا العلم ينظر إليه بوصفه حيواناً . كما هو كذلك من وجهة نظر بعض العلماء والمفكّرين .، وإن الفارق الوحيد عندهم بين الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى يكمن في سعة فهمه وإدراكه واتساع مساحاته النفسية والروحية، الأمر الذي يجعل علم معرفة الإنسان أوسع من علم معرفة الخيول.

لو اجتمع رأي جميع العلماء على ذلك، ولم يخالف في هذه المسألة منهم أحد، لكان إرسال المنطق الأرسطي إرسال المسلمات صحيحاً. بيَّدَ أن اختلاف الآراء

والأحكام بين مختلف المذاهب والمدارس، سواء في العلوم الطبيعية وعلم الأحياء وكذلك العلوم الإنسانية، جعل هذه المسألة من أعقد المسائل العلمية، التي لا يمكن الحكم بشأنها بضرس قاطع، فضلاً عنأخذها وإرسالها إرسال المسلمين، وخاصةً في العصر الراهن، الذي استحق تسمية «عصر العلوم الإنسانية» بحق، حيث صار حتى علم الفيزياء يستخدم من قبل علم المعرفة الإنسانية. وبذلك يتم التصريح بأن «معرفة الإنسان» من أكبر مشاكل العلوم البشرية الراهنة. وقد اتجهت جميع العلوم المنطقية والفلسفية وسائل العلوم الأخرى في هذا الاتجاه؛ بغية التعرّف على هذا الكائن البشري، والحكم بشأنه، وما إذا كان حيواناً ناطقاً أو خلقاً آخر.

لقد قدم شعار «الإنسان حيوانٌ ناطق» خدمةً جليلةً لعلم الأحياء في إطار الداروينية، ومن ثم في نظرية التطور أو التكامل. وقد أبطل القول بخلق الإنسان دفعةً واحدة، والذي ظلّ لقرون متماضية بوصفه هو الرأي التوراتي المتسالم عليه، وعمل على تحرير الفكر من حصار هذه الرؤية.

وانّ هذا الشعار المذكور وإنْ كان لا يشكل الدعامة الأصلية لهذه الثورة التحررية، ولكنه كان يمثل العنصر المحوري فيها، ولا يزال.

إلا أن التطوريين، وبعد أن تحررّوا من نظرية أصل الثبات التوراتية، وقعوا في شباك القول بنظرية التطور، فتوقفوا عندها كما توقفوا في الدائرة العلمية والفلسفية. لم يثبت غير شيء واحد: إن الإنسان لم يخلق دفعةً واحدة على شكل تمثال من الطين، أو بنفح الروح فيه، وإنما تكامل مثل سائر الكائنات بشكلٍ تدريجي، وعبر المسار الطبيعي للخلق. ولم ينتج لنا حقل نظرية التطور أو التكامل غير هذه البضاعة. لو أن عدداً من الأفراد قد توصلوا إلى فلسفةٍ ما على أساس من نظرية التطور أو التكامل بشأن الحياة الجسدية للإنسان، فلم يتوصّل أحدٌ إلى طرح فلسفة بشأن الحياة الاجتماعية للإنسان على أساس هذه النظرية، باستثناء سبنسر، وهي الأخرى مرفوضة الآن من قبل جميع المفكرين.

لم تتمكن نظرية التكامل من إثبات حتى العلاقة التassالية بين الإنسان والحيوان، وإنْ كانت هذه العلاقة في رأي عالم الأحياء الذي لا يمتلك معلومات بشأن

سائر العلوم الإنسانية أمراً مسلماً، بيد أنّه يتعامل مع هذه الرؤية في ما يتعلّق بالنقاش الأساسية الواردة بشأن أدلة علم الأحياء أيضاً.

ولهذه الأسباب يتم طرح مسائل المعرفة الثانية (المعرفة الإنسانية). وهو علم لم يطرح بشأن أي حيوان آخر. ما هو هذا الإنسان الذي تمكّن من بناء التاريخ والمجتمع والثقافة بعقله وذكائه الخارق؟ وما هو العقل أساساً ولماذا لا تمتلك النفس الصالحة عقلاً، في حين تمتلكها النفس الناطقة؟

إن نفس الأسد هي نفسها نفس الحصان مع اختلافِ، فهل نفس الإنسان هي نفس نفس الحصان مع اختلافِ في التكامل، أم أن بينهما اختلافاً ذاتياً يحول دون وقوعهما تحت جنس واحد (الحيوان)؟

لا يقتصر الموضوع على التكامل من الناحية الكمية والكيفية، بل إن الحصان أو أي حيوان آخر (أو كلّ نوع من أنواع الحيوانات التي تتشعّب بعد ذلك عن فرع من فروع الحيوان) لن يطوي مسار التكامل ليصل إلى ما وصل إليه الإنسان، ولو بعد مليارات السنين.

هل يمكن لنظرية التطور أن تدعّي، وتقول: لو أن حيواناً سلك سبيلاً التكامل بماهيته الحيوانية فإنه سيصل إلى ما وصل إليه الإنسان، أو إلى ما هو أرقى منه؟ وعلى أي حال فإن موضوع (ما هو الإنسان؟)، ونظرية أهل البيت عليه السلام في هذا الشأن، نتركهما إلى بحث الفلسفة الأرسطية. وقد أوضحت في كتابي «تبين جهان وانسان» الفرق بين نظرية الثبات ونظرية التطور ورؤية أهل البيت عليه السلام.

والذي أراه ضرورياً هنا هو الالتفات إلى هذه المسألة الخطيرة، وهي أن العلوم البشرية . رغم اتساعها . لم تتمكن إلى اليوم من إبداء تعريف للإنسان. وهذه هي مشكلة المؤسسات والمراكز العلمية الكبرى، والعاملين في مجال العلوم والمعرفة، في حين أن المنطق الأرسطي منذ ٢٢ قرناً يرسل مقوله «الإنسان حيوانٌ ناطق» إرسال المسلمات.

كانت الفلسفة . والقائمون على الفلسفة الأرسطية المأسومة . تسعى على الدوام إلى تجاهل جهة (الاشتراك) هذه، مكتفين بالالتفات إلى جهة الاختلاف، وهم الذين

يتسبّثون في ما يتعلّق بمسألة خلق آدم بال تعاليم التوراتية المحرّفة^(١٢). ولذلك يتسمون في التعاطي مع مقوله: (الإنسان حيوانٌ ناطق)، ولا يزال هناك منهم من يتقدّمُ على هذه الشاكلة.

وفي مقابل هؤلاء يقف الإشراقيون والمالكون لطريق الكشف والشهود، حيث ذهبوا؛ من خلال التمسّك بقوله تعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر: ٢٩)^(١٤)، إلى القول بامتلاك الإنسان روحًا إلهيًّا. فلم يحفلوا بهذا التعريف المتقدّم، ولم يقيموا له وزناً. وقد كان شيخ الإشراق - بوصفه من القائلين بنظرية الثبات - يعترض على هذا التعريف الأرسطي صراحةً^(١٥). وفي ما يتعلّق بجهود صدر المتألهين الرامية إلى التوفيق والمواءمة كانت هذه المسألة من المسائل التي وصلت إلى الوحدة، بل إنه تجاوز الحدود في هذا الموضوع، فلم يقتصر على اعتبار روح الإنسان روحًا إلهيًّا، بل تعدّها ليعبر جميع الأشياء من الجمادات والحيوانات الناطقة والصاهلة والناهقة عين الله وذاته.

ومن الجدير بالذكر أن الإنسان يمتلك ذات الأعضاء الحسديّة التي يمتلكها الحيوان، ولكنّه . طبقاً لتعاليم أهل البيت^{عليهم السلام} . لا يُعتبر حيواناً . فالنبات له روح، وللحيوان روحان، وللإنسان ثلاثة أرواح^(١٦) . وإن خلق الإنسان لم يقم على أساسٍ من نظرية أصل الثبات، ولا على أساس نظرية التطور المطلق، بل هو نمطٌ ثالث، يختلف عن العقائدتين الماضيتين اختلافاً جوهرياً .

كافحة البرهان الأرسطي تفصيل للمجمل —

يقول ديكارت: «إن البرهان الأرسطي لا يقدم لنا شيئاً جديداً؛ إذ إن نتيجته معلومة من كبرى القياس»^(١٧). فمثلاً في ما يتعلّق بالقضية التالية:

- العالم متغيّر.
- وكلُّ متغيّر حادث.
- إذن العالم حادث.

نجد أن حدوث العالم محَرَّزٌ في لفظ (المتغيّر) الوارد في الصغرى، وفي لفظ

(الحادث) الوارد في الكبri. وعليه لا نجد في النتيجة شيئاً جديداً. فعندما يقال في الكبri: (كلّ متغير حادث) لا يصل الدور إلى العالم؛ وذلك لأننا أثبتنا حدوثه في تلك الكبri، وإذا انتظرنا النتيجة لنحصل على كبri كلية أبداً.

أما جواب الأرسطيين عن إشكال ديكارت فهو أن الجديد الذي تتطوّي عليه النتيجة هو تفصيل ما كان مُجملًا في المقدّمتين (الصغرى؛ والكبri).

ومن الواضح أن كلام ديكارت لا ينطوي على إنكار (تفصيل المُجمل)، ولكنه لا يعتبره معرفة أو علمًا جديداً؛ فالعلم هو الذي يزيل الجهل، وليس هو الذي يحول المعلوم بالإجمال إلى معلوم بالتفصيل. إن تحويل المعلوم بالإجمال إلى معلوم بالتفصيل إنما هو شرح وتفسير للمعلوم، وليس إزالة للجهل وتبديله إلى علم.

لقد صقر ديكارت المسألة، وكان عليه أن يقول: إن الفلسفة الأرسطية لا تعلّمنا شيئاً جديداً، لأن هذه الفلسفة إنما هي تفصيل لذلك المنطق.

إن الفيلسوف الأرسطي إذا خرج عن نطاقه الخاصّ يكون قد أهدر فلسفته، وإنه بدلاً من العلم سوف يصل إلى عدم العلم؛ وأما إذا زاول نشاطه ضمن نطاقه الخاصّ فإنه سينفق عمره في شرح وتفصيل منطقه، يَبْدَأْ أن هذه العملية تستحق إنفاق العمر من أجلها. إن المنطق والفلسفة الأرسطية من العلوم الهمامة، والتي لا تقلّ في أهميتها عن سائر العلوم الأخرى، وخاصة في مثل هذا العصر، الذي انتشرت فيه علوم من قبيل: (المعرفة الإنسانية)، التي تتوقف بشدة على المعرفة الذهنية والمفهومية؛ وقد تم التأسيس لعلم باسم (الفلسفة التحليلية)، ولا يمكن بلوغه دون المعرفة الذهنية؛ بل إن (علم المعرفة) و(علم الاجتماع المعرفي). اللذين يقومان على المعرفة الذهنية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. يرتبطان بنحوٍ من الأنحاء بـ (معرفة الدهن).

وأنا لهذا السبب - بوصفني أرسطياً (لو قبل الأرسطيون بذلك) - أحترم ما أعتبره منطقاً أرسطياً، ولن أرجح عليه أيّ واحد من معلوماتي الأخرى؛ لأنه يتدخل فيها بأشجمعها. أهل يمكن التكُّر للذهن أو النشاط الذهني أو المفاهيم الذهنية إن الإنسان من دون الذهن والمفاهيم الذهنية لا يعدو أن يكون كتلة لحمٍ تافهة.

اتَّضح أنَّ المنطق الأُرسطي في حقيقته ليس منطقاً، بل هو عين الفلسفة الأُرسطية، وأنَّ الفرق بينهما يكمن في مجرد الإجمال والتفصيل. والآن ر بما وصلنا، بعد تلخيص المطالب المتقدمة، إلى الإجابة عن سؤالِ جوهري آخر:

لماذا لم يختار أهل البيت المنطق الأُرسطي؟

بالالتفات إلى ما تقدم نعرض الإجابة عن السؤال المتقدم ضمن الموارد التالية:

١. إنَّ المنطق الأُرسطي هو منطق الذهن.
٢. إنَّ المنطق الأُرسطي عاجزٌ عن بيان الطبيعتيَّات، حتَّى بالقياس إلى الهيغليَّة والماركسيَّة وما إليهما. ويشتَّدَّ هذا العجز في حالة تسرية الأحكام الذهنية إلى الخارج.
٣. إنَّ المنطق الأُرسطي إنما ينفع في مقام الفونتوكوشيوسية فقط.
٤. إنَّ المنطق الأُرسطي منطق علم، فليس هو بالذهب، ولا هو بالفلسفة.
٥. إنَّ المنطق الأُرسطي مبتلىً بإرسال المسلمات.
٦. إنَّ المنطق الأُرسطي مبتلىً بالخلط بين (وحدة الآلة والموضوع).
٧. إنَّ الفرق بين المنطق الأُرسطي والفلسفة الأُرسطية هو فرقٌ بالإجمال والتفصيل.
٨. إنَّ المنطق الأُرسطي يعطي الأصلة للذهن والمفهوم.
٩. إنَّ المنطق الأُرسطي في ما يتعلق بتطبيق الخارج على الذهن إطلاقيًّا.

المفهوم

(١) يتَّألف المنطق الأُرسطي بشكلٍ عام من قسمين، وهما: «المعرف»؛ و«الحجَّة». وإنَّ مسائل قسم الحجَّة تقوم في الحقيقة على أساس قسم «المعرف». وفي قسم «المعرف» يتمُّ الكلام في أسلوب المعرفة والتعرِيف، ويتمُّ إيضاح تحصيل حدٍّ ورسم المفاهيم والمصاديق، وما إلى ذلك.

(٢) لقد كانت المسيحية البولسية تعاني من خلاً فلسفياً. وبعد إخفاقة في الجوء إلى الفلسفة الإغلاطونية سعى إلى الارتماء في أحضان الفلسفة الأرسطية. وهذه المرة ترسخت دعائمها في عالم المسيحية من خلال العالم الإسلامي. وقد تحقق ذلك من خلال جهود توما الأكويني، بحيث أخذت الفلسفة الأرسطية تعتبر واحدة من أركان المسيحية البولسية.

(٣) كما تقديم أن ذكرنا فإن الفلسفة السيكولاستية قد تأسست في بدايتها على دعائم الفلسفة الإغلاطونية. وفيما بعد عمل توما الأكويني إلى التوأمة بين الفلسفة السيكولاستية والفلسفة الأرسطية، والتي أدت فيما بعد إلى قضية محاكم التفتيش، وانهيار الفلسفة الأرسطية. وقد تحثّت ويل ديوران عن هذه المسألة قائلاً: «إن منهج المذهب الكاثوليكي يقوم في الغالب على أساس «الأكاذيب الملكية» الإغلاطونية، أو أنها نشأت بتأثير منها. وإن أفكاراً من قبيل: الجنة والنار والأعراف، على ما نجده في العصور الوسطى، إنما هو مقتبسٌ من النصوص التي طالعنا في نهاية كتاب (الجمهورية). وإن العقيدة الواقعية (العقيدة التي تقول: إن للصور الكلية حقيقة عينية) إنما هي تفسير وتأويل لعقيدة «المثل». وحتى «الفنون الأربع»، التي كانت تشكل أساس المناهج التعليمية في العصور الوسطى (الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى)، إنما كانت تقوم على أساس ما ورد في كتاب إفلاطون». (تاريخ الفلسفة: ٤٢).

وقال في موضع آخر: «وفي القرن الثالث عشر أحدثت حركة الترجمة من العربية والعبرية لمؤلفات أرسطو هزة عنيفة في أوروبا. يُيدَّ أن الكنيسة قد حافظت على أمتها وهدوئها في كنف توما الأكويني وغيره من الذين كانوا يمنزلة أرسطو في علم الكلام في القرون الوسطى. وقد كان هذا نتيجة لذلك التدقيق والتحقيق، وليس بسبب الحكومة والتعقل». (تاريخ الفلسفة: ٩٨).

(٤) والملفت أننا شهدنا في هذه الأيام إقامة اجتماع من قبل الهيئة الأرسطية التدريسية (معرفة الكون) في إحدى المراكز العلمية في بلادنا: بهدف التمكن من المصالحة بين تلك الهيئة وعلم الفلك الحديث. وقد نشأ هذا التوهُّم بعد توهُّم أن هناك انسجاماً بين علم الهيئة والفلك في القرآن الكريم و تعاليم أهل البيت، وقد وصل الدُّور الآن إلى إيجاد مثل هذه المواءمة بين تلك الهيئة وعلم الفلك المعاصر.

(٥) بولس: اسمه الحقيقي «شاوُل». كان يسكن فلسطين. وقد اشتري والده التبعية الرومانية. وقد استفاد من هذه المكانة والمنزلة في إيذاء الفلسطينيين المنتسبين إلى المسيحية حديثاً، واستمرّ على ذلك مدةً مديدة، حتّى اعتنق المسيحية، ونذر نفسه للعمل على نشرها والترويج لها في شمال شبه الجزيرة العربية، وفي آسيا الصغرى، وفي أوروبا.

(٦) الفخر الرازى، التفسير الكبير.

(٧) الفية الشیخ الطوسي: ٢١٠؛ التبیان في تفسیر القرآن: ١: ١٠٢ . ١٠٣؛ صاحب «حدود العالم من المشرق إلى المغرب»، والذي ألقى فيه في عام ٢٧٢هـ، وقال في هذا الشأن: «إن الأرض كروية، وإن الفضاء محاط بها، وهي تدور حول قطبين: أحدهما: شمالي؛ والأخر: جنوبى...». (حدود العالم: ٨).

(٨) لم يبيّن عمر الكون وال مجرّات والكائنات على أساس القرآن الكريم و تعاليم أهل البيت عليهم السلام إلا في كتاب «تبیین جهان و انسان»، وأما العلوم النظرية والتجريبية المعاصرة فهي متخلّفة عنها بمئات السنين.

(٩) لقد بقيت هذه الفلسفة عاجزة، وخاصة في ما يتعلق بالإلهيات بالمعنى الأخص؛ وذلك لأن منطق

هذه الفلسفة إنما يمكنه بيان التعريف الإيجابي فقط، وحيث لا وجود للكي خارج نطاق الذهن فإن جميع الجهود ستؤدي إلى تعريف واجب الوجود ذهنياً. وعندما نعمل على تسرية هذا التعريف إلى الأمور الخارجية ستفق في مصيدة التناقض، لنصل إثر ذلك إلى وحدة الوجود وما إلى ذلك. وأما طبقاً لنهج أهل البيت عليه السلام، فحيث يتمتع في هذا المجال بالتعريف السلبي أيضاً لن تكون هناك من حاجة إلى المنطق الأرسطي أبداً، وفي الوقت نفسه لن نرتكب تناقضاً عند دراسة المسائل المتعلقة بالإلهيات بالمعنى الأخضر أيضاً.

(١٠) قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهرى في ما يتعلّق بالأسلوب الواقعى: «إنتا إذا لم تعرّف إلى الذهن لن تخلع في تكوين فلسفة أبداً».

(١١) يقول رينان: «لقد علم سocrates الفلسفة للإنسان، وعمد أرسطو إلى تزويدِه بالعلم...». (تاريخ الفلسفة: ٦١).

(١٢) بحيث إن الأرسطيين أنفسهم يستعملون الفصل في معينين، وهما:
أ. الفصل المقطعي: إن هذا الفصل بمعنى أخضر اللوازم التي تعرض على النوع، ويعتبر فصلاً، ويستعمل في التعاريف بدلاً من الفصول الحقيقة (الصعوبة تحصيل الفصل الحقيقي)، من قبيل: الناطق، الذي يستعمل بدلاً من الفصل الحقيقي للإنسان.

ب - الفصل الاشتراكي: وهو يعني الفصل الذي يقوم النوع، ويحصل الجنس، ويعتبر مبدأ الفصل المقطعي. (نهاية الحكم: ٨٢).

يُبدَّ أَنَّهُ أَوْلَى: قد أدى من الناحية العملية ومساحة البناء الشاق إلى نتائج إرسال المسلمين.
وثانياً: خلافاً لهذا الادعاء، بشأن المنطق فإن الفلسفة الأرسطية لم تتمكن من الوفاء بتعهداتها بشأن «الفصل»، وقد اتّخذت هذه «الفصل» عنصراً إيجائياً. وقد أدى ذلك إلى وقوع ويل دبورانت في الخطأ؛ حيث اعتبر النزعة الذهنية لدى أرسطو قائمة على أساس تجريبي، وقال: إن «فلسفة ما بعد الطبيعة» و«الأمور العامة» لأرسطو قامت على دعامتها الأحياءية...». (تاريخ الفلسفة: ٦٧).

بالالتفات إلى ما تقدم يتضح أن المشكلة لم تحل حتى من خلال تقسيم الفصل؛ وذلك لتناقضه مع روح الفلسفة الأرسطية. وإن هذه التقسيمات إنما جاءت بعد اعتراف شيخ الإشراق السهوروبي، وقد أدرجت - في مقام الإجابة عنه - في صلب الفلسفة الأرسطية، ولم يكن لهذا التقسيم من أثر قبل اعتراضات شيخ الإشراق.

(١٣) وذلك بسبب تسرُّب الإسرائييليات في النصوص التفسيرية، ولم تسلم منها - على ما تقدم - حتى التفاسير الشيعية. وبطبيعة الحال قد تقدم التماس العذر لهم بهذا الشأن هناك.

(١٤) هنا في حين أنه ورد في نصوص أحاديث أهل البيت عليه السلام أن الإضافة في هذه الآية هي إضافة ملكية، بمعنى أنه نفع في آدم من روج مخلوقة الله.

(١٥) حكمة الإشراق، فصل التعريفات.

(١٦) انظر: تبيان جهان وانسان، فصل معرفة الإنسان.

(١٧) يقول ديكارت: إن القواعد المنطقية رغم صوابيتها ومتانتها لا تبيّن لنا مجهولاً، وإن فائدتها الحقيقة إنما تكمن في معرفة المصطلحات، والحصول على قوة التفهم والبيان؛ لأن البرهان هو استخراج النتيجة من المقدمات. وعليه إذا لم تكون المقدمات معلومة لن تكون هناك من نتيجة، ولا يمكن الحصول على معلوم من خلال مجرد القواعد المنطقية. وإذا كانت هناك مقدمات صحيحة فإن

النتيجة ستكون حاصلة من تقاء نفسها. إن العقل السليم يعمد بطبيعته إلى استخدام قواعد منطقية، دون أن يكون بحاجة إلى هذا الجدل الذي يشيره المناطقة. (انظر: فرهنگ معین ٥٢٣ - ٥٢٤).

ويقول ويل دبورانت: ...لقد كان المناطقة منذ عهد بيرون واستيوارت ميل يواجهون إشكالاً واحداً.

وهو أن المقدمة الكبرى بنفسها تحتوي على النتيجة التي يراد إثباتها... (تاريخ الفلسفة: ٦٠).

وقد طرح هذا الإشكال في الشرق من قبل أبي سعيد أبي الغير في القرن الهجري الرابع (٤٤)، حيث أثار هذا الإشكال على ابن سينا، الذي كان يريد إثبات أن فكر الإنسان لا يقوى على كشف المجهولات، وأن الشكل الأول الذي يشكل الأساس للاستنتاجات الفقليّة يستلزم الدور. وقد

أجيب عن هذا الإشكال بآيات عديدة، نشير في ما يلي إلى موردين منها:

١. إن الذي أدى بالبعض إلى الوقوع في هذه الشبهة هو أنه تصور أن العلم بالكبرى يحصل من خلال الاستقراء؛ لأن حصول الحكم الكلى في هذه الحالة يتوقف على حصول الحكم بجميع آحاد المصاديق على نحو إجمالي أو تفصيلي، وبذلك يكون الدور المذكور صحيحاً. بيد أن العلم بالكبرى لا يحصل دائماً من طريق الاستقراء، ويمكن لنا أحياناً أن نحصل على الحكم الكلى للكبرى من خلال البرهان، الذي يدل على الملازمة بين الموضوع والمحمول، دون أن تكون هناك حاجة إلى العلم بأحكام آحاد الأفراد، لا على نحو الإجمال. ولا على نحو التفصيل. ومن باب المثال إليك القضية التالية:

الصغرى: إن هذا الماء يغلي.

الكبرى: كل ماء يغلي تبلغ درجة حرارته مئة درجة.

النتيجة: إن هذا الماء تبلغ حرارته مئة درجة.

ففي هذا المثال عندما نعلم من طريق البرهان بوجود ملازمة بين غليان الماء وبلوغه مئة درجة يمكن لنا أن نحكم بأن كل ماء يغلي فإنه يكون قد بلغ مئة درجة.

٢. يقال: إن أحکام العقل على قسمين:

أ. أحياناً يكون موضوع الكبرى علةً للحكم في الكبرى.

ب. أحياناً تكون علة الكبرى غير الموضوع في الكبرى.

يرد إشكال الدور على الصورة الأولى فقط. وهو بدوره يزول بعد اكتشاف الملازمة. وأما على الصورة الأولى فلا يرد الإشكال أصلاً. (انظر: نظرية المعرفة: ١٤٦).

وبطبيعة الحال يرد على إشكال الدور هذا أن القائلين به قد أقاموا للنقض على الشكل الأول من البرهان، في حين أنه نفسه يبرهن من الشكل الأول؛ لأنهم صاغوه على شكل القضية التالية:

الصغرى: إن الاستنتاج من الشكل الأول يلزم منه الدور.

الكبرى: كل استنتاج دوري باطل.

النتيجة: الاستنتاج من الشكل الأول باطل.

وعليه فإن كل إجابة يتقدم بها المنتقدون للشكل الأول يمكن للمناطقة أن يجيبوا بها أيضاً.

أصول المجاز في القرآن الكريم

(*) د. مهرناز گلی

مقدمة —

إن القرآن الكريم آخر كتاب سماوي ووحي إلهي نزل على خاتم النبيين ﷺ، وهو يشتمل على جميع قواعد الفصاحة والبلاغة، ومحسنات الكلام، بحيث لا مثيل له في نوعه، ولم يقم أحدٌ أمام تحدي القرآن إلى يومنا هذا.

لفهم مكانة المجاز واستعماله في القرآن تأثيرٌ عميق في فهم الآيات، وتفسيرها الجمالي. ومن حسن الحظ أنه قد كانت خطوات جبارة في هذا المجال^(١). حيث إن للمجاز في القرآن، فضلاً عن جانبه الجمالي والإعجاز، التأثير العميق في معاني الآيات والتفسير الجمالي للقرآن فتحن في هذا المقال نرکز على بيان هذا الجانب الأدبي في الوحي الإلهي.

يمكن أن نقول في بيان تاريخ البلاغة: إنها أحد أهم شعب الأدب، ولها ماضٍ طويل عند العرب والفرس.

اهتمَّ العرب في الجاهلية بالخطابة والفصاحة اهتماماً بالغاً، لذلك يوجد في الشعر الجاهلي مختلف أنواع المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة. ولأجل ما كان عليه العرب من المهارة في فصيح الكلام وبليغه تحدّاهم الرسول ﷺ بعد نزول آيات من القرآن^(٢).

والجدير بالذكر أن البلاغة اليونانية أثرت تأثيراً كبيراً في البلاغة العربية.

(*) أستاذة في جامعة سistan وبلوشستان . قسم علوم القرآن.

وأرسطو كان من متقدمي هذا العلم، حيث كان لكتابيه: فن الخطابة؛ وفن الشعر، المعرّب من السريانية، كبير التأثير في تدوين علم البلاغة.

أما تعريفه للمجاز في كتابه فن الشعر فهو: المجاز عبارة عن نقل اسم شيء لشيء، وهذا النقل إما من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع؛ لمناسبة أو مشابهة^(٢).

وكان للفرس أيضاً خطوات في تدوين علوم البلاغة، من التدوين والترتيب والتبويب وتأليف الكتب، وكانوا من المتقدمين في هذا العلم.

أول من استعمل هذه العلوم في آثاره شعراء الفرس وكتابهم، ومنهم: بشار بن بُرْد الْخَارْسَانِي، وأبو نواس الأهزوي، وفي النثر ابن المقفع، وهو بإبداعه في الكتابة يعدّ أحد المبدعين في النثر^(٤).

أول من استعمل المجاز من المسلمين هو أبو عبيد عمر بن مثنى، في كتابه مجاز القرآن^(٥). ولكن أول من ألف في المجاز الشريف الرضي، وكتابه تلخيص البيان في مجازات القرآن، وقد تكلّم فيه عن مجازات القرآن على ترتيب السور، وفي كتابه المجازات النبوية تكلّم عن المجاز والكناية والاستعارة في ٢٦٠ من أحاديث الرسول^(٦).

وكما تقدّم فإن الله تعالى استعمل المجاز في كتابه، الذي احتوى على أفصح لغات العرب. ولكن ما هي الأصول والمباني في هذا الاستعمال؟

بإمكاننا أن نقول: من جملة هذه المباني المؤثرة في استعمال المجاز شامل المعنى، إبداع الجمال، والتناسب بين القرآن والثقافة الاجتماعية.

معنى المجاز —

١. اللغة —

مجاز من (ج - و - ز)، على وزن مفعل، من جاز يجوز؛ إما مصدر ميمي، بمعنى العبور من مكان؛ وإما اسم مكان، بمعنى محل العبور^(٧).

والمجاز في الرأي المشهور استعمال اللفظ؛ لقرينة، في غير المعنى الموضوع له؛ لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له^(٨).

٢. في الاستعمال القرآني —

استعمل المجاز في القرآن الكريم في معنيين:

- أ. بمعنى التفسير ومدلول الآية. حيث استعمل إلى القرن الثاني، وأول من استعمل هذا المعنى أبو عبيد عمر بن المتشي، في كتابه مجاز القرآن^(٩).
- ب . استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي. وأول من استعمله في هذا المعنى الجاحظ^(١٠)، مع أن الشريف الرضي أول من تكلم فيه مستقلاً، وعلى ترتيب القرآن^(١١).

تقسام أقوال العلماء حول المجاز في القرآن إلى خمسة أقسام:

١. الجواز مطلقاً. قال به جمهور العلماء^(١٢).
٢. عدم الجواز مطلقاً. اختياره بعض العلماء^(١٣).
٣. عدم الجواز في القرآن. اختياره جماعة^(١٤).
٤. عدم الجواز في القرآن والستة. اختياره ابن داود الظاهري^(١٥).
٥. لا مجاز في الأحكام الشرعية، وفيه غيرها لا يمنع. قال به ابن حزم الأنصاري^(١٦).

أقسام المجاز —

للمجاز عند علماء البيان أقسام، وهي:

المجاز المرسل: المجاز الذي تكون العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي غير المشابهة والقرينة الصارفة^(١٧).

الاستعارة: استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي؛ لعلاقة المشابهة مع القرينة الصارفة^(١٨).

الكتنائية: استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي لعلاقة وقرينة صارفة، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي^(١٩).

مجاز الحذف ومجاز الاستعارة: وهذا الحذف إما في الاسم، بحيث يختلف إعراب اللفظ بحذفه؛ وإما في الفعل؛ وإما في الجملة.

المجاز اللغوي: وهذا المجاز في الكلمة وحكمها، يعني استعمال اللفظ في غير

المعنى الموضوع له، أو نقل الكلمة من حكمها إلى حكم آخر^(٢٠).

مباني استعمال المجاز في القرآن—

لماذا جعل الله المجاز في القرآن، ولم يجعل القرآن الكريم حقيقةً بأجمعه؟ وفي ما يلي تفصيل الكلام في ذلك:

١. استعمال لغة العرب—

اللغة هي ما يعيّر الإنسان به عمّا في ضميره^(٢١)، وهي نظام منضبط يميّز بين الصحيح وغيره، ويجعل لكلّ جملة أو كلمة من المعاني ما يناسبها^(٢٢). أكّد القرآن الكريم على أن اللغة والسان من أهمّ أسباب العلاقة بين الناس والرُّسُل^(٢٣). وقد جعل الأنبياء في خطابهم لأقوامهم المجاز والتشبيه والاستعارة والكلنائية؛ ليسهل لهم التواصل وإبلاغ الرسالة^(٢٤)؛ لأنّ المجاز؛ بسبب ما يوجده في أذهان المخاطبين، يكون الأبلغ في بيان الكلام. يقول ابن رشيق في وصف المجاز: العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات^(٢٥).

هنا ينزل القرآن الكريم، ويتكلّم عمّا وقع في عصر النزول. ويشتمل القرآن على لغاتٍ وأيماءٍ وتشبيهٍ ومجازاتٍ شائعةٍ في ثقافة العرب وكلامهم، ويدعى بهذا الكلام إبداعاً غريباً. وهذا وجهٌ من إعجاز كتاب الله الكريم.

٢. الاتساع المعنى—

هو نوعٌ من العلاقة بين ما يحمل عليها. وفي هذه الحال معنى محمول يشمل معنى محمول آخر. مثلاً: الفنم يشمل الضأن والنعج والمعز، فيكون الفنم اللفظ الشامل، والضعن والمعز والنعج كلّ واحد يشمل الآخر^(٢٦). ويكون الاتساع في اللفظ، وفي الجملة^(٢٧).

٣. علاقة المعنى في مستوى اللفظ —

وهي علاقة بين الألفاظ المحمولة، بحيث يكون اللفظ واحداً والمعاني متعددة (hyponomy)^(٢٨)، نحو: ما ورد في القرآن الكريم حول لفظ (جزاء)^(٢٩)، ولفظ (صفح)^(٣٠)، بحيث يكون لفظ (جزاء) لفظاً شاملاً، يشتمل على معنى الثواب والعقاب، ولفظ (صفح) يشتمل على العفو والمغفرة.

٤. علاقة المعنى في مستوى الجملة —

في هذه العلاقة تكون الجملة ذات شمول، أي تكون للجملة معانٍ غير المعنى الظاهري^(٣١)، نحو: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خُوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة: ٢٧٧). في هذه الآية تشمل جملة (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) على (وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ)، حيث إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة من الأعمال الصالحة^(٣٢).

٥. الجانب الجمالي والجاذبية في القرآن —

الجمال والإبداع مما يهتمي إليه الإنسان فطرة؛ ورغبة من الإنسان ببلوغ من الكلام بهدي الفطرة إليه. وأحسن أسلوب إلى إبلاغ الخطاب استعمال أحسن الأساليب وأجملها عند المخاطب^(٣٣).

٦. المجاز وتحسين الكلام —

منْ تعرّف على لغة العرب وأدبها يعرف لا محالة أن القرآن الكريم مليء بالفصاحة والبلاغة والجمال.

جميع منْ يعتقد من الخطباء والأدباء بالقرآن يعترفون أن الكلمات والجمل الواردة في القرآن في منتهي الإحكام والإعجاز.

الخصائص والميزات، مثل: الإيجاز، والإطناب المناسب، والجنس، والطبقان، والتشبيه، والكلنائية، والمجاز، والاستعارات، الموجودة في القرآن هي في أعلى

مراتبها^(٤).

يرى علماء القرآن أن للمجاز علاقة وثيقة بالجمال. مثلاً: يعتقد البعض أنه لو سلب المجاز من القرآن يسلب منه نصف جماله^(٥).

يكون للكلام في جانبه الجمالي ثلاثة مراحل: الجمال الصوري؛ الجمال المعنائي؛ والجمال السياقي. وهذه المراحل الثلاثة توجد في القرآن الكريم، حيث القرآن في منتهى الفصاحة والبلاغة.

مثلاً: في جانب الجمال الصوري: «وَالْبَلْدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ بَيْتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا تَكَدِّلُ كَذَلِكَ تُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ» (الأعراف: ٨٥).

وفي جانب الجمال المعنائي: كل ما يصدر عن عليم فصيح، له قوة أدبية رضيعة، يكون في مستوى جمالي عالي. وما يزيد المجاز جمالاً هو تقدم المجاز في البيان على الظاهر بخطوة، ويسوق المخاطب إلى معنى أدق وأعمق من المعنى الظاهري، نحو: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنَّ الْقَيْثَانَ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْلَمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَغْرُوفًا» (الأحزاب: ٢٢).

السبب في جمال السياق أساليب كشف المعنى، وسوق الذهن لدرك المعنى؛ لأن الذهن كي يصل إلى المعنى الحقيقي لا بد أن يبحث عن القرآن، وأن يرتبها ليبلغ إلى المعنى الحقيقي. لذلك يعتقد الأدباء أن المجاز أبلغ من الحقيقة.

يقول ابن رشيق: العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة، وبها بانت لغتها عن سائر اللغات^(٦). مثلاً: ورد في سورة الأعراف: «الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهُوَا وَلَعِبَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا يَأْيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (الأعراف: ٥١). هنا يبحث الذهن أنه ما معنى نسيان الله؛ إذ معلوم أن النسيان من الخصائص الإنسانية، ومن النقص، والله الكمال، ولا ينسب إليه النقص. لذلك يقول أبو عبيد: مجازه: نؤخرهم ونتركهم^(٧)، يعني نتركهم كما تركوا لقاء يومهم هذا.

مما سبق فهمنا أن في المجاز شوقٌ ورغبة مضاعفة للبحث وطلب الفهم، وهذا ما يجعل المعنى أجمل، ويزيد الكلام تأثيراً.

٧. المجاز وفهم القرآن —

في أساس اللغة وخصوصيتها رأيان:

١. ظاهر الكلام، بحيث لا يجوز العدول إلى غيره^(٢٨).
٢. باطن الكلام، ووجود التأويل فيه، بحيث يكون ظاهر الكلام صورة عن حقيقة يمكن العدول إليها^(٢٩). لكن السؤال هنا: هل يمكن أن تتجاوز ظاهر القرآن، وتوسّل المجاز؛ للوصول إلى الحقيقة، أم لا؟ من المعلوم أن المعيار في بيانات القرآن وتأويلها عن المعنى الظاهري إلى غيره وجود القرينة؛ لأن القرينة هي التي تدلّ على جواز عدم الأخذ بالظاهر. مثلاً: في قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّاً صَفَّاً».

وممّا يسهل فهم المجاز في القرآن الاستفادة من القرائن العقلية. مثلاً: ما يراه المفسّر حول ذات الله والإنسان والدنيا والآخرة يعينه على معرفة المصاديق الحقيقية والمجازية في الآيات.

بعض العلماء، ومع أنهم لا يقولون بجواز التأويل في بيان القرآن، يرون أن القرآن هو المنبع الأساس في بيان أمور الإنسان الهمامة^(٤٠)، ويرون أن لغته لغة كنائية، حيث إن القرآن يتحدث عن قصة آدم، وقصة حياته في الجنة، وغواية الشيطان والطبع والحسد والتوبة، حدثاً كنائياً، لا من حيث إن آدم ليس في الحقيقة شخصاً، وبعبارة أخرى: لا يمكن مع وجود وصف عصمة الأنبياء أن نتهمهم بمثل هذه الخصائص، لذلك لا سبيل إلى فهم الآيات غير سبيل المجاز^(٤١).

أصول استعمال المجاز —

لو درسنا المجاز لوجدنا أن مبررات عدّة تسبيب باستعمال المجاز في القرآن الكريم. ونشير هنا إلى بعضها:

١. اختلاف مستوى البيان في القرآن

من خصائص البيان القرآني أنه ذو مراتب مختلفة، يفوق فهم العامة، بحيث

يوصف بظاهر القرآن وبطنه. ظهر القرآن هو المعنى الظاهري، الذي يُرى في أول نظر؛ وبطنه القرآن هو معنى وراء المعنى الظاهري، أو معانٍ متعددة وراء هذا المعنى^(٤٢). وعلى هذا يكون بيان القرآن بياناً حياً؛ لأنه يناسب كلّ ما يلائم الواقع ويوافقه^(٤٣).

إذن ليس مستوى بيان القرآن مستوى واحداً، حتى يفهمه كلّ الناس فهماً واحداً، بل للقرآن خطاب وبيان لعامة الناس، وبيان لخاصتهم، ويحتاج العامة في فهم الثاني إلى تبيين وإيضاح. وكلمات القرآن أيضاً بين وضوح وإبهام. كما أن وضوح الآيات وإيهامها ليس في مستوى واحد، بل الآيات في ظهورها ذات مراتب.

وهذه الآيات تدلّ على اختلاف المستوى في بيان القرآن: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَيْدًا رَأِيًّا وَمَمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءً حَلْيَةً أَوْ مَتَاعً زَيْدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقُّ وَالْبَاطِلُ هَامًا الزَّيْدُ فَيَذَهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْقُضُ النَّاسُ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (الرعد: ١٧).

«اللَّهُ ثُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَكِّلُ ثُورِهِ كَمِشْكَأَةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمَصْبَاحُ فِي رُجَاحَةِ الرُّجَاحَةِ كَائِنًا كَوْكَبٌ دُرْيٌ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةِ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقَيَّةٍ وَلَا غَرْبَيَّةٍ يَكَادُ زَيْتَهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسِسْ نَارٌ ثُورٌ عَلَى ثُورِ يَهْدِي اللَّهُ ثُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ وَعَلِيمٌ» (النور: ٣٥).

يقول الإمام الخميني: من أراد التعليم والتربيـة والإندـار والتـبـشير لا بدـ له أن يستعملـ البياناتـ المتـعدـدةـ، مثلـ: القـصـصـ والـحكـاـيـاتـ والـتـارـيـخـ والنـقلـ والـكـنـايـةـ والـرمـوزـ؛ حتـىـ يـجـذـبـ إـلـيـهـ النـفـوسـ المـخـلـفـةـ. وـالـقـرـآنـ الـكـرـيمـ منـ حـيـثـ إـنـهـ لـسـعـادـةـ جـمـيعـ طـبـقـاتـ الـبـشـرـ وـالـإـنـسـانـيـةـ، وـالـبـشـرـ مـخـلـفـوـنـ فيـ مـسـتـوـاهـمـ، وـلـاـ يـمـكـنـ خـطـابـهـمـ خـطـابـاـ واحدـاـ، لـذـلـكـ اـسـتـعـمـلـ الـقـرـآنـ فيـ بـيـانـهـ مـخـلـفـ الـفـنـونـ وـالـطـرـقـ لـدـعـوـةـ الـبـشـرـيـةـ^(٤٤).

٢. تناسـبـ القرآنـ معـ الثـقـافـةـ الـاجـتمـاعـيـةـ

يحتاجـ البـشـرـ إـلـىـ أـسـوـةـ تـجـعـلـهـ فيـ تـنـاسـبـ معـ ثـقـافـاتـ الـمـجـتمـعـ؛ لـصـلـاتـ اـجـتمـاعـيـةـ تـجـمـعـ بـيـنـهـمـ، صـحـتـ الثـقـافـةـ أـمـ لـمـ تـصـحـ.

بعـضـ الثـقـافـاتـ لاـ تـطـابـقـ العـقـلـ وـالـفـطـرـةـ السـلـيمـةـ، وـلـكـنـهاـ؛ لـمـ مـارـسـتـهاـ فيـ

المجتمع، صارت عاديه، وأصبحت ثقافة عالية. يقول الشهيد مطهري: كثير من الناس اعتقدوا ما اعتقاد المجتمع^(٤٥).

تداول التوافق مع الثقافة في المجتمع، ولكن القرآن مع مجموعة ضخمة من العلوم أثّر تأثيراً عميقاً في مجتمعات الجاهلية، وأحدث ثورة فيها، وأخرج الناس من أباطيل الجاهلية إلى ثقافة متعلالية^(٤٦).

والجدير بالذكر أن القرآن كان في تعامل مع الثقافات التي كان أصلها في الأمم السابقة، ولم يظهر أي تعارض معها^(٤٧).

لغة القوم مادته الصانعة لثقافته. وطوال التاريخ كلَّ منْ أراد أن يبني رأيه توصل أسباباً، ولم يكن يصل إلى ما يهدفه بدون التخاطب العام من المجاز والكناية والتشبيه^(٤٨).

والقرآن الكريم أيضاً لفته لغة الهدایة والصلاح. وبصدق سعادة البشرية أجمعين استعمل المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة؛ لبيان مفاهيمه العالية^(٤٩).

٢. تعدد المعاني—

المجاز هو الذي يجعل الكلام ومجرى في معانٍ مختلفة، وبهدي إلى جمال في البيان. ذكر المتقدمون والتأخرُون في هذا المجال معاني متعددة يحتاج بيانها إلى تفصيل مستقلّ، لا يسعه هذا المقام، بل نختصر على أمثلة، منها:

١. لفظ السلطان في سورة الرحمن بمعنى القوة والسلطة. والمجاز من حيث تعدد المعنى يشمل القوة العلمية أيضاً. وما ورد في القرآن: «يَا مَعْنَشَ الرِّجْنِ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْطَعْتُمْ أَنْ تَتَفَدَّوْا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَنْفَدُوْا لَا تَتَفَدَّوْنَ إِلَّا سُلْطَانٌ» إن لفظ السلطان؛ بسبب اقترانه بلفظ أقطار السماوات، يفيد معنى العلم^(٥٠).

٢. لفظ الخمر في سورة يوسف بمعنى المسكر، ثم يشتمل على العنبر والتمر وكل مسكر؛ بسبب المجاز وتعدد المعنى. لذلك في ما ورد في القرآن: «وَذَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ هَتَيَانٌ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمَلُ فَوْقَ رَأْسِي خَبِيزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْشَتَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» لفظ الخمر؛ بسبب

اقترانه بلفظ أصعر، صار متعدد المعنى.

ـ الاقتراض المعنائي في المجازـ

الألفاظ المتفاوتة يقترن كلّ واحد منها مع الآخر بسبب الاقتراض المعنائي، بحيث يأخذ كلّ واحد معنى الآخر، وينتقل معناه تماماً إلى الآخر، ويمكن أن يجد المثل الأعلى لهذا النوع في المجاز^(٥١). مثلاً: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أُعْمَانِ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَانٌ وَأَضَلُّ سَيِّلًا»؛ «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا»؛ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى».

في الآية الأولى الشاهد أعمى، بحيث لم يبين أي قاموس أنه بمعنى الذي لا بصيرة له. وفي الثانية لم يرد في القاموس أن لفظ جاء بمعنى الواقع. وفي الثالثة ما ورد في قاموسٍ ما أن العرش بمعنى العالم وتدييره.

وفي هذه الأمثلة فهم المعنى المجازي موقوف على التركيب البياني في اقتراح المعاني، والظاهر أن المعنى يمكن تغييره باقتراح لفظٍ آخر.

ـ النتيجةـ

مما سبق تبين أن القرآن الكريم استعمل المجاز في كثير من آياته على أساس اتساع المعنى والجمال البياني والتناسب الشعائفي، على أن يجعل ذهن المخاطب في حالة البحث، مع جمال في بيانه، واتساع في معاني الكلمات، وتعدد في المعاني.

القرآن الكريم من حيث إنه أفسح لغات العرب استعمل ما استعمله العرب في كلامهم من المجاز والكناية، وجعل هذه القواعد على أتم وجه، وأكمل صورة؛ ليتدبر الناس في هذا الكلام، وعظمة صاحب هذا الكلام.

المفهومات

- (١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢، أبو عبيدة، مجاز القرآن: ١٢٧.
- (٢) علوى مقدم، در قلمرو بلاغت: ١٤.
- (٣) أرسسطو، فن شعر: ٩٠.
- (٤) ضيف، تاريخ تطور علوم بلاغت: ٣٣.
- (٥) علوى مقدم، در قلمرو بلاغت: ٦٢٩.
- (٦) ضيف، تاريخ تطور علوم بلاغت: ١٨٤.
- (٧) شيرازى، آذين بلاغت: ٢٧٥.
- (٨) انظر: الفتازانى، شرح المختصر: ٥٧ - ٩٨.
- (٩) أبو عبيد، مجاز القرآن: ١: ١٩ - ١٨.
- (١٠) انظر: الصغير، مجاز القرآن: خصائصه الفنية وبلاعنته العربية: ١٥٠.
- (١١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢٠.
- (١٢) البصري، المعتمد: ٢٤؛ انظر: الأمدي، الإحکام في أصول الأحكام: ٤: ١٤؛ ١: ٥١ - ٦٠؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٢؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ٢: ٨٢؛ انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن: ١: ٤ - ٢٤.
- (١٣) انظر: ابن عماد العنبلی، شذرات الذهب: ٢: ٢٠٩ - ٨٨ - ٢: ابن تيمية، الإيمان: ٨٥.
- (١٤) انظر: ابن عماد العنبلی، شذرات الذهب: ٢: ١٥٨؛ العسقلانی، لسان اليزان: ٥: ٢٩١؛ برهان الدين ابن فردون، الدبياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: ٢: ٢٢٩؛ وانظر: أبو الحسين محمد، طبقات الحلأیل: ٢: ١٧٩ - ٢٧١؛ ابن عماد العنبلی، شذرات الذهب: ٢: ١٦٦.
- (١٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: ٣: ١٥٥.
- (١٦) ابن حزم، الإحکام في أصول الأحكام: ٤: ٥٢١.
- (١٧) همايي، هنون بلاغت وصناعات أدبي: ٢٥٠.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) الأنصاری، تفسیر أدبی وعرفانی قرآن مجید: ١٢٨.
- (٢٠) العلبي، الجوهر النظيد: ٢١٢ - ٢٠٠.
- (٢١) هادوي تهراني، میانی کلامی اجتهاد: ١٣٧.
- (٢٢) خرمشاهی، الدراسات القرآنية: سبعون مناقشة: ٢٥٤.
- (٢٣) سورة إبراهیم: ٤١.
- (٢٤) انظر: إیازی، شمول معنایی: مجموعه مقالات بزرگداشت میرزا علی فلسفی: ٨٣.
- (٢٥) ابن رشيق، العمدة في الشعر وآدابه ونقده: ١: ١٦٥.
- (٢٦) انظر: صفوی، در آمدی بر معنا شناسی: ٩٩ - ١٠٠.
- (٢٧) لسانی فشارکی، وأکبری راد، کاربرد معنا شناسی در قرآن کریم، حیفه مبین، العدد ٣٩، شتاء وریبع ٨٥ - ٨٦. هـ.

- (٢٨) صفوی، در آمده بر معنا شناسی: ٩٩، ١٠٠.
- (٢٩) البقرة: ٨٥، المائدة: ٢٢، ٢٨، ٨٥، ٩٥، التوبه: ٩٢، ٨٢، ٢٦، ٢٧، يوسم: ٢٧، الإسراء: ٦٢، الكهف: ٨٨.
- (٣٠) المائدة: ١٢، البقرة: ١٠٩، الزخرف: ٥.
- (٣١) صفوی، در آمده بر معنا شناسی: ١٦٣.
- (٣٢) مختصر تفسیر القرطبی ١: ٢١٦؛ الفخر الرازی، مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير) ٢: ٨١، ابن عطیة، المحرر الوجيز في تفسیر الكتاب العزيز ١: ٣٠٢؛ رشید رضا، المنار ٢: ١٠١.
- (٣٣) السیوطی، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٢١.
- (٣٤) سعیدی روشن، معجزه شناسی: ١٤٦ - ١٧٠.
- (٣٥) الزركشی، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٥٥؛ السیوطی، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٢١.
- (٣٦) انظر: ابن رشیق، المدّة في الشعر وأدابه ونقدّه ١: ١٦٢.
- (٣٧) عمر بن مثنی، مجاز القرآن ١: ٢١٥.
- (٣٨) انظر: ابن تیمیة، الإیمان: ٨٥؛ الفخر الرازی، التفسیر الكبير ١: ٣٤٦.
- (٣٩) البغدادی، الفرق بين الفرق: ٢٦٦؛ الشاطبی، المواقفات في أصول الأحكام ١: ٨٦.
- (٤٠) مطہری، آشنایی با قرآن ١ - ٢: ١٠.
- (٤١) مطہری، مجموعه آثار ١: ٥١٥.
- (٤٢) الطباطبائی، قرآن در إسلام: ٢٢.
- (٤٣) موسی الحسینی، گرایش علمی در تقاسیر معاصر، مجله پژوهش‌های قرآنی، العدد ٧ - ٨: ٧، خریف و شتاء ١٣٧٥ هـ. ش.
- (٤٤) الخمینی، آداب الصلاة: ١٨٧.
- (٤٥) مطہری، آشنایی با قرآن: ٥٦.
- (٤٦) مطہری، مقدمه ای بر جهان بینی إسلامی: ٣٤٩.
- (٤٧) انظر: مبلغی آبادی، تاریخ ادیان و مذاهب جهان: ٨٤٧؛ لوبون، تمدن در إسلام و عرب: ٤٦٤؛ خرمشاهی، الدراسات القرآنية: سبعون مناقشة: ٥٥٥.
- (٤٨) إیازی، قرآن و فرهنگ زمانه: ٨٣.
- (٤٩) الأردبیلی، مقاله ای مشکل ما در فهم قرآن، نامه مفید، العدد ٨: ١١.
- (٥٠) إیازی، شمول معنایی: مجموعه مقالات بزرگداشت میرزا علی فلسفی: ٦٤٢.
- (٥١) صفوی، در آمده بر معنا شناسی: ٢٤٧.

من ميراث الغلاة

كتاب (طب الأئمة) المنسوب إلى آل بسطام

د. حسن الانصاري^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

تهييد —

بحثنا هنا يختص بكتاب «طب الأئمة»، المعروف والمنسوب إلى ابنِي بسطام، وادعاؤنا يقوم على أن هذا الكتاب ينتمي إلى تيار الغلاة من الشيعة. وفي الوقت نفسه أشرتُ إلى أن هذا الكتاب كان مجهولاً بالنسبة إلى قدامي المحدثين من الإمامية، أو كانوا يتتجاهلونه في الحد الأدنى، حيث لم يهتمّ القدماء من المحدثين الإمامية بروايات وأسانيد هذا الكتاب، بل حتى الأسانيد الحديثية الموجودة في هذا الكتاب هي في الغالب أسانيد مضطربة ومجهولة، إذا لم نقل إن آثار الوضع بادية عليها.

وبطبيعة الحال إن هذا لا يعني أن جميع رجال الحديث في هذا الكتاب مجاهيل، أو أن جميع الروايات فيه موضوعة؛ إلا أن وجود أسماء المشاهير من المحدثين ورواية الإمامية في هذا الكتاب لا يعني أن الأسانيد التي اشتغلت على هذه الأسماء أصلية؛ فقد كان التقليد السائد في الأسانيد الموضوعة، التي يُعمل على صياغتها لمختلف النصوص و مختلف الدوافع، يقوم على أن يتم الإعداد لتلك الأسانيد التي يجب

(*) باحثٌ معروف، متخصصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ومن الشخصيات البارزة في مجال نقد النسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدولي حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

أن تشمل على الأسماء المشهورة، وإضافتها إلى الأسماء المجهولة؛ كي لا يتم التعرّف على تطرق الوضع إليها بسهولة. بيد أن علماء الحديث البارزين من الإمامية كانوا يعرفون الطرق المشهورة جيداً، وكانوا يتعرّفون إليها بسهولة. وعليه لم تكن نسبة النصوص الحديثية إلى الأسانيد المشهورة عملاً ميسوراً؛ إلا أن الإسناد إذا كان متضمناً للأسماء المشهورة وغير المشهورة معاً فإن هذا سوف يوحي بأن مصدر تلك النصوص والأسانيد يعود إلى الكتب التي يمكن للمحدثين أن لا يعرفوها، ولذلك سيكون احتمال تلقي هذه الأسانيد الملفقة بالقبول أكثر؛ وذلك لإمكان أن يبرر علماء الرجال والمحدثين سبب عدم معرفتهم بها إلى أنها تعود إلى كتب لم يتعرّفوا على أصولها.

وأمام ما يتعلّق بكتاب طب الأئمة فقد ذكر أن المؤلفين المنتجلين لهذا الكتاب لم يكونوا معروفيين بالنسبة إلى علماء الرجال. فمثلاً: إن النجاشي الذي يذكر هذين الكاتبين والراويين لم يكن مصدره إليهما غير النص الموجود لهذا الكتاب، ولم يكن لديه معرفة مستطلة بهذين الكاتبين المختلفين. وعليه فإن شهادة النجاشي إنما تثبت أن هذا الكتاب . إذا كانت نسخته الراهنة هي نفسها التي ذكرها النجاشي . معروفة في زمانه، أو في زمان مصدره.

وحيث لم نعثر على نقل قديم لهذا الكتاب في المصادر المتقدمة يمكن للتشكيك أن يفرض نفسه بقوّة، حتى بالنسبة إلى النص الراهن، والقول بعدم وجود أي نسبة بينه وبين الكتاب الذي ذكره النجاشي.
وفي ما يلي نقدم خلاصة على النحو التالي:

ذكر النجاشي في كتاب الرجال^(١) الحسين بن بسطام، مستفيداً من كلام ابن عيّاش الجوهري، مسمياً إياه بـ«الحسين بن بسطام بن سابور الزيّات». وأضاف قائلًا: إن له ولأخيه أبي عتاب كتاباً في الطب أيضاً (والحقيقة أنه . بالإضافة إلى الطب . هناك ذكر للتعويذات وأمثال ذلك).

ويظهر من عبارة النجاشي بوضوح أن عمدة ما ذكره على هامش اسم الحسين بن بسطام مأخوذه عن ابن عيّاش الجوهري. وبعد ذلك يذكر النجاشي سند ابن عيّاش

إلى أبي عتاب وحسين. مؤلفي كتاب الطب. بواسطتين. ولا يأتي على ذكر أن كتاب الطب هذا منقول عن الأئمة.

وإليك نص عبارة النجاشي: «الحسين بن بسطام. وقال أبو عبد الله بن عياش: هو الحسين بن بسطام بن سابور الزيّات. له ولأخيه أبي عتاب كتاب جمعاه في الطب، كثير الفوائد والمنافع، على طريق (طريقة) الطب في الأطعمة ومنافعها والرقي والعود. قال ابن عياش: أخبرنا الشريف أبو الحسين صالح بن الحسين التوفلي قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أبو عتاب والحسين جمِيعاً، به»^(٢).

وقد ذكر النجاشي هذا الكتاب في موضع آخر، وذلك في هامش اسم أخي الحسين، الذي يعبر عنه بـ(عبد الله): «عبد الله بن بسطام، أبو عتاب، أخو الحسين بن بسطام المتقدم ذكره في باب الحسين، الذي له ولأخيه كتاب الطب. وهو عبد الله بن بسطام بن سابور الزيّات»^(٣).

وبطبيعة الحال فإن النجاشي في بيان سيرة الثاني لم يأت على ذكر العياشي، ولم يقدم سنتاً إلى الكتاب، يَبْدُ أن من الواضح أنه في هذين الموردين قد أحال إلى المورد الأول. وقد وردت كنية الحسين في كتاب طب الأئمة بـ«أبي عبد الله»^(٤).

ولا بد هنا من التذكير بمسألة تعلق بنسب هذين الأخوين، وهو أنه يتحمل قوياً أن هذه النسبة التي نقلها النجاشي عن ابن عياش ليس لها من أساس سوى ادعاء ابن عياش نفسه، ولا تستند إلى الحقيقة والواقع.

فحتى في كتاب طب الأئمة الموجود بين أيدينا لم يذكر مثل هذا الادعاء بشأن سب المؤلفين، وإنما تم الاكتفاء بالقول: إنهم من أبناء بسطام.

ويحتمل أن بيان هذا الادعاء إنما نشأ من تصور أن مؤلفي هذا النص هما من أبناء أبي الحسين بسطام بن سابور الزيّات الواسطي، الذي هو من الرواة الشيعة، وقد روى هو وأخوه (زكرياً و زياد و حفص) عن الإمام جعفر الصادق وموسى بن جعفر عليهما السلام^(٥). وبطبيعة الحال فقد ورد الحديث في رجال النجاشي وفهرست الطوسي عن بسطام بن سابور آخر، دون إعطاء مزيد من التوضيح بشأن سببه ولقبه^(٦).

ونحن لا نعتزم هنا الدخول في هذه الموارد، وإنما نؤكّد على أنه في مقام بيان

سيرة بسطام بن سابور الواسطي لا يذكر النجاشي . رغم أنه يروي عن إخوة بسطام بوصفهم من الرواة . أدنى إشارة إلى أبناء بسطام ، في حين أن القاعدة تقتضي أن يذكر أسماءهم هناك أيضاً (كما جرت العادة من النجاشي في غير هذا الموضع) . وبالإضافة إلى ذلك لم ثُرَّ في نص كتاب طب الأئمة رواية من قبل هذين الرجلين عن أبيهما أو أعمامهما؛ ليكون ذلك دليلاً على أنهما كانا ينتسبان إلى هذه الأسرة الواسطية . كما يمكن لهذا أن يساعد على رد هذا الادعاء القائل بأنهما من أبناء بسطام بن سابور الزيات .

ومن جهة أخرى ، على الرغم من اشتغال أسانييد كتاب طب الأئمة على الكثير من الاضطراب لا يمكن نسبتها بأجمعها إلى مؤلفيه المنتهلين ، إلا أن روایتهما في هذا الكتاب عن أشخاص من أمثال : أحمد البرقي^(٧) يثبت عدم إمكان اعتبارهما من أبناء بسطام بن سابور الزيات ، الذي هو في عداد القدماء من أصحاب الإمام موسى بن جعفر .

وعليه ليس هناك من دليل متقن على قبول ادعاء ابن عياش ، بل نشاهد الدليل هنا قائماً على خلاف ذلك أيضاً .

وبالالتفات إلى أن هذين الكاتبين المنتهلين لكتاب طب الأئمة لم يذكرا في أي مصدر آخر غير رجال النجاشي ، وربما اعتمد النجاشي في نقله على ابن عياش الجوهري ، يمكن بطبيعة الحال القول باحتمال أن النجاشي إنما تعرف على هذا الكتاب من خلال تعريف ابن عياش له ، وربما لم يكن النجاشي قد رأى هذا الكتاب أصلاً .

ولو أخذنا الوضع المضطرب لابن عياش الجوهري من ناحية الانتماء المذهبية والثقافية ، واستذكينا شهادة النجاشي عنه بهذا الشأن^(٨) ، ففي هذه الحالة؛ وبالالتفات إلى روایات وأسانيد كتاب طب الأئمة ، ونقله عنهما ما لم يرد في أي كتاب روائي آخر ، يمكن لما ذكر أن يكون شاهداً على هذه الحقيقة ، وهي أنه ربما كان نص هذا الكتاب قد وضع في المحافل الخاصة ، وقد تم تعريشه بعد ذلك إلى المحدثين في بغداد من خلال ابن عياش .

إن الروايات الأولى التي عثرت عليها من كتاب طب الأئمة في المصادر القديمة قد وردت في كتاب مكارم الأخلاق، للشيخ الطبرسي، وهو يعود بطبيعة الحال إلى ما بعد قرنين من رجال النجاشي. يُيدَّ أن الطبرسي لا يأتي على ذكر مؤلف الكتاب^(٤).

ويجدر بنا أن نضيف هنا هذه النقطة، وهي أنها إذا أخذنا بنظر الاعتبار تأثير النسخ المخطوطة لكتاب طب الأئمة، والتي لم يتم التعرف عليها إلا في عصر العلامة المجلسي^(١٠) ومعاصره^(١١)، وكان لها نفوذٌ وتأثيرٌ واسع في كتب العامة (سواء بشكل مباشر أو من خلال مكارم الأخلاق، للطبرسي)، فإن هذا الكتاب لم يصل إلينا بشهادة السمع والقراءة، ولا يرُد في بداية الكتاب ذكر لراوي النص، ولكن يتضح من نص الكتاب جلياً أن راويه كان هو المؤلف له، حيث عمد إلى جمع روايات هذين الأخوين في كتابٍ واحد.

وعليه إذا ثبت وجود هذين الراوين من الناحية التاريخية ففي هذه الصورة يجب القول: إن كتبهم في طب الأئمة قد تعرّضت للتغيير من قبل الراوي عنهم، وقدّم صورة مركبة جديدة على أساس كتب هذين المؤلفين؛ يُيدَّ أن الاحتمال الأشد هو أن الجامع لهذا النص إنما هو في الواقع مؤلفه، وأماماً هذين الراوين فهما مجرد شخصين وهميين قد اختلفا اختلافاً.

فهل يمكن لنا أن نفهم من إسناد النجاشي هذه النتيجة القائلة بأن كاتب أو راوي النسخة الراهنة لكتاب طب الأئمة هو حسين النوافلي؟ لا يمكن البت من هذه الناحية. إلا أن شهادة العلامة المجلسي في بحار الأنوار بشأن مجاهيلية المؤلفين المنتهرين لهذا الكتاب تحظى بأهمية قصوى^(١٢).

أما الآن، فمع غضّ النظر عن الوجود الخارجي للأخوين ينتسبان إلى آل بسطام أو عدم وجودهما يفرض السؤال التالي نفسه: ما هو التيار والاتجاه الذي أفرز هذا الكتاب؟

هناك روايات كثيرة في كتاب أبني بسطام عن المفضل الجعفي، ومحمد بن سنان، ويونس بن طبيان، وغيرهم من الرواة الذين نعلم اهتمام العلة برواياتهم. وإن

البعض الآخر من الرواية في أسانيد الكتاب إنما هم موضع استناد محافل الغلاة بشكل واضح. وإن منهم من لا نشاهد له أثراً في الكتب الرجالية، ويحتمل أن يكونوا قد تسللوا من كتب الغلاة، والتي تم حذفها من التراث الشيعي اللاحق، أو أنها كانت من موارد اختلاف ذلك التيار من الأساس، ولذلك تم تجاهلها من قبل علماء الرجال والحديث في كلٍ من قم وبغداد.

ويظهر من بعض مواضع الكتاب أن آل بسطام قد جاؤوا من قزوين، أو كانت لهم صلة بهذه المدينة بنحو من الأنباء. وفي ما يلي نستعرض بعض أسانيد هذا الكتاب:

١. طب الأئمة: ١٥: «حدّثنا أبو عتاب والحسين ابن بسطام قالا : حدّثنا محمد بن خلف بقزوين . وكان من جملة علماء آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين . قال: حدّثنا الحسن بن علي الوشّا ، عن عبد الله بن سنان ، عن أخيه محمد ، عن جعفر الصادق عليه السلام ، عن...».

لم يتضح لنا من هو شيخ هذين المؤلفين، أي محمد بن خلف، الذي اعتبراه من قزوين.

وقد ورد ذكرُ في المصادر لشخص اسمه عبد الله بن محمد بن خلف، حيث نرى بينه وبين محمد بن خلف صلة خاصة؛ فقد جاء في علل الشرائع، لابن بابويه، قوله: «أخبرني علي بن حاتم قال: حدّثنا محمد بن جعفر الرزاز، قال: حدّثنا عبد الله بن محمد بن خلف، عن الحسن بن علي الوشّا ، عن محمد بن سنان، قال: سألت أبي عبد الله عليه السلام عن أكل البصل والكراث؟ فقال: لا بأس بأكله مطبوخاً وغير مطبوخ، ولكن إن أكل منه ما له أذى فلا يخرج إلى المسجد؛ كراهية أذاه على من يجالس»^(١٢).

إن هذه الرواية ذات المضمون الطبي قد رويت عن الوشّا، وترى فيها رواية علي بن حاتم القزويني. ولا يبعد أن يكون المراد من عبد الله بن محمد بن خلف في هذه الرواية هو أبو عبد الله محمد بن خلف. وفي هذه الحالة يكون قد وقع تحريف في اسمه، حيث نرى أن كليهما قد روى عن الوشّا أيضاً.

ومن ناحية أخرى ذكر اسم عبد الله بن محمد بن خلف في سند آخر بوصفه شيخاً لعلياشي. وقد نقلت عنه رواية يلوح منها الانحياز إلى الغلاة، والثناء على المفضل بن عمر بوضوح، حيث يقول: «محمد بن مسعود، قال: حدثني عبد الله بن محمد بن خلف، قال: حدثنا عليّ بن حسان الواسطي، قال: حدثني موسى بن بكر، قال: سمعت أبي الحسن عليه السلام يقول، لما أتاه موت المفضل بن عمر، قال: رحمه الله، كان الوالد بعد الوالد...»^(١٤).

ولكن من ناحية أخرى لا شك في أن المراد من عبد الله بن محمد بن خلف في رواية الكشي - وربما في مورد رواية علل الشرائع - هو عبد الله بن محمد بن خالد الطيالسي، والذي نعلم أنه كان من رواة الحسن بن عليّ الوشاء، وكان العياشي يروي عنه^(١٥). ومن المقبول جداً أن يتم تصحيف خالد إلى خلف. وعليه ليس هناك من علاقة بين محمد بن خلف وعبد الله بن محمد بن خلف.

والمسألة الملفتة في سند طب الأئمة هي أن عبد الله بن سنان يروي فيه عن محمد بن سنان، والأغرب من ذلك أنهم افترضوا أنهما أخوان، وهو من الأخطاء التي ثری في نصوص الغلاة الأخرى أيضاً.

أما المثال الآخر في كتاب طب الأئمة، فهو: «حدثنا أبو عبد الله الحسين بن بسطام، قال: حدثنا محمد بن خلف، قال: حدثنا الحسن بن عليّ، قال: حدثنا عبد الله بن سنان، عن أخيه محمد بن سنان، قال: حدثنا المفضل بن عمر، قال: سمعت الصادق عليه السلام يحدّث عن...»^(١٦).

ونرى مثل هذا المورد في دلائل الأئمة، وهو: «وحدثنا أبو الفضل، قال: حدثنا محمد بن الحسن الكوفي، عن محمد بن عبد الله الفارسي، عن يحيى بن ميمون الخراساني، عن عبد الله بن سنان، عن أخيه محمد بن سنان الزاهري، عن سيدنا الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، عن جده الحسين، وعن عمّه الحسن...»^(١٧).

٢. طب الأئمة: ٢٠: «محمد بن جعفر البرسي، قال: حدثنا محمد بن يحيى الأرماني، قال: حدثنا محمد بن سنان السناني، عن يونس بن ظبيان، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، عن أبيه ذي التفتات، عن أبيه، عن أمير

المؤمنين عليهم السلام...».

إن طريق محمد بن جعفر (بن علي) البرسي عن محمد بن يحيى الأرمني، الذي يتكرّر في هذا الكتاب بكثرة، طريق غير معروف. وإن محمد بن جعفر البرسي من رواة التيار الغالي، وهو الذي روى عنه حديث الغلاة المعروف بـ «خبر الخيط»^(١٨). وقد ورد اسمه في الهدایة الكبرى بالخصيبي، وذلك على النحو التالي: «وعنه قال: حدثني محمد بن علي القمي، قال: حدثني محمد بن أحمد بن عيسى، عن محمد بن جعفر البرسي، قال: حدثني إبراهيم بن محمد الموصلي، عن أبيه، عن حنان بن سدير الصيرفي، عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: لما قبض أمير المؤمنين، وأفضلت الخليفة إلىبني أمية، سفكوا...»^(١٩).

كما أن محمد بن يحيى الأرمني غير معروف في مصادر الحديث عند الإمامية. يُيدَّ أنه عُدَّ من «الأبواب»، طبقاً لرواية في كتاب طب الأئمة، وهو مفهوم يستدعي بوضوح حضوره في أدبيات النصيرية والغلاة: «محمد بن جعفر بن علي البرسي، قال: حدثنا محمد بن يحيى الأرمني . وكان باباً للمفضل بن عمر، وكان المفضل باباً لأبي عبد الله الصادق عليه السلام». قال محمد بن يحيى الأرمني: حدثني محمد بن سنان السناني الزاهري أبو عبد الله، قال: حدثني المفضل بن عمر، قال: حدثني الصادق جعفر بن محمد عليه السلام قال: هذا...»^(٢٠).

وطبقاً لهذه الرواية الواردة في كتاب طب الأئمة . والتي تعرّض لمفهوم «الباب»، وبابية المفضل بن عمر أيضاً، وتثبت أن هذا الكتاب يعود إلى تراث الغلاة من الشيعة. يعتبر محمد بن يحيى الأرمني باباً للمفضل بن عمر، ونعلم أن النصيرية يقولون بوجود طبقات فيما بينهم. والمفت أنة في نقل العلامة المجلسي عن طب الأئمة ورد التعبير عن محمد بن يحيى بـ (محمد بن يحيى البابي): «الطب: عن محمد بن جعفر بن علي البرسي، عن محمد بن يحيى البابي . وكان باباً للمفضل بن عمر، وكان المفضل باباً لأبي عبد الله الصادق عليه السلام». قال محمد بن يحيى الأرمني: حدثني محمد...»^(٢١).

٢. طب الأئمة: ٢٩: «محمد بن عبد الله بن مهران الكوفي، قال: حدثنا أيوب،

عن عمر (عمرو) بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر^{عليه السلام} قال: جاء رجلٌ من خراسان...». إن محمد بن عبد الله بن مهران الكرخي، الذي تم تحريفه هنا إلى الكوفي، من مشاهير غلاة الشيعة، وكان موضع اهتمام تيار النصيرية والمحمصية، وأتباع أبي الخطاب والخطابيين بشكلٍ خاص^(٢٢).

٤. طبّ الأئمة: ١٢٤: «أبو عتاب عبد الله بن سطام، قال: حدثني إبراهيم بن النضر، من ولد ميثم التمار، بقزوين، ونحن مرابطون، عن الأئمة، أنهم وضعوا هذا الدواء لأوليائهم...».

إن هذه الرواية التي تظهر حضور آل سطام في قزوين تتضمن نقطتين ملفتة للانتباه، وهي أن ابن عتاب يقول: كنا بقزوين في حالة «رباط». ونعلم أن قزوين في القرون الثلاثة الأولى كانت تعتبر أرض رباط؛ بسبب استمرار المواجهة مع الديلم في شمال إيران. يُبَدِّلُ أن تواجد شخصية شيعية في حالة مرابطه في قزوين بحاجة إلى دراسة وتحقيق.

٥. طبّ الأئمة: ١٢٨: «محمد بن جعفر البرسي، قال: حدثنا محمد بن يحيى الأرماني، قال: حدثنا محمد بن سنان الزاهري، عن المفضل بن عمر الجعفي، عن أبي الطبيان، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر محمد الباقر، عن أبيه...».

إن المسألة التي يتعين علينا هنا الانتباه لها أولاً هي وصف محمد بن سنان بـ «الزاهري»، حيث نشاهد تكرارها في طبّ الأئمة مراراً في ما يتعلق بتراث الغلاة كما في المورد المتقدم^(٢٣). وقد جرى وصف محمد بن سنان بـ «الزاهري» في كتب الغلاة^(٢٤). وهذه المسألة في حد ذاتها تثبت أن نصّ كتاب طبّ الأئمة مرتبط بمحافل الغلاة من الشيعة.

المسألة الثانية، وهي في غاية الأهمية: رواية المفضل الجعفي في هذا السندي عن أبي الطبيان. والمراد منه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب المقلوص الأسيدي، زعيم الغلاة الخطابية والمحمصية^(٢٥). إن رواية حديث بأسانيد نصيرية وغالبية، وخاصة في التراث الروائي للمفضل الجعفي، عن أبي الخطاب، يثبت انتفاء كتاب طبّ الأئمة إلى التراث الفكري والمذهبي للغلاة^(٢٦).

كما نشاهد في النص بعض المسائل التي توکد هذا الأمر، من قبيل: وضع الشيعة المستضعفين في مواجهة الشيعة المستبصرين^(٢٧). وبذلك يحتمل قوياً أن يكون كتاب ابني بسطام عائداً إلى تراث مخمية الغلاة، وهم الذين انبثقت عنهم فرقة النصيرية أيضاً. وفي ما يتعلق بحقبتهم الزمنية. إذا ثبت وجودهم من الناحية التاريخية. يبدو أن بالإمكان إرجاعهم إلى مرحلة الغيبة الصغرى.

وقد احتمل السيد الدكتور حسين المدرسي، في هامش البحث عن أسرة آل بسطام الحاكمة^(٢٨)، أن لا ربط لابني بسطام بتلك الأسرة. وحيث إن عدداً من أفراد هذه الأسرة يبدو عليهم الانتهاء إلى الغلاة ربما كان ما ذكرناه في هذه المقالة مُجدياً لإثبات هذا الاحتمال.

المواضيع

- (١) انظر: رجال النجاشي: ٢٩ - ٧٩.
- (٢) رجال النجاشي: ٢٩.
- (٣) رجال النجاشي: ٢١٨.
- (٤) انظر: طب الأئمة: ١٦.
- (٥) من باب المثال، انظر: رجال النجاشي: ١١٠، ٢٨٠؛ الطوسي، الفهرست: ٩٨ - ١٢٢.
- (٦) انظر: رجال النجاشي: ١١١، ٢٨٣؛ وانظر أيضاً: الطوسي، الفهرست: ٩٨ - ٩٩ - ١٢٢.
- (٧) طب الأئمة: ٢٨، ١٠٣.
- (٨) للوقوف على شهادة النجاشي بشأن ابن عيّاش الجوهري انظر: رجال النجاشي: ٨٥ - ٨٦، ٢٠٧.
- (٩) انظر: مكارم الأخلاق: ٤٤، ٥٠، ٥٥، ٦١، ٦٥، ٧٢، ومواضع أخرى.
- (١٠) انظر: بحار الأنوار ١١: ١١.
- (١١) من أمثل: السيد هاشم البحرياني في كتاب مدينة المعاجز ٥: ١٢٦؛ الحر العاملی، وسائل الشيعة ٢٠: ١٥٧.
- (١٢) انظر: بحار الأنوار ١: ٣٠.
- (١٣) علل الشرائع ٢: ٥١٩ - ٥٢٠.
- (١٤) رجال الكشي: ٢٢١.

- (١٥) انظر: رجال الكشي: ٣٦٣، والكثير من الموارد الأخرى.
- (١٦) انظر: طب الأئمة: ١٦.
- (١٧) دلائل الأئمة: ٤٤٦ - ٤٤٧.
- (١٨) انظر: مقالتنا بشأن عيون المعجزات.
- (١٩) الحسين بن حمدان الخصيبي، الهدایة الكبرى: ٢٢٦.
- (٢٠) انظر: طب الأئمة: ١٢٨.
- (٢١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار: ٥٩ - ٢٥٩.
- (٢٢) انظر: رجال النجاشي: ٣٥٠، ٩٤٢؛ رجال ابن الفضائري: ٩٥، ٩٦، ١٣٩، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩. وفي ما يتعلّق برواياته عند تيار النصيرية انظر مثلاً: الهدایة الكبرى: ٧٦، ١٨٧، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩.
- (٢٣) انظر أيضاً: طب الأئمة: ٧٩، ٩٤، ١٣٢، ١٣٥.
- (٢٤) من باب المثال انظر: دلائل الإمامة: ٤٤٧؛ الهدایة الكبرى: ٣٩، ٨٦، ٩٦، والكثير من الموارد الأخرى؛ عيون المعجزات: ١٢٠.
- (٢٥) انظر بهذا الشأن: مقالتنا في هامش مدخل أبو الخطاب في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.
- (٢٦) للوقوف على موارد أخرى لهذا النوع من روايات أبي الخطاب انظر: طب الأئمة: ٩٥، ١٣٧، ١٣٨، وأيضاً: ٧٩، ٩٤، ١٣٢، ٥٠.
- (٢٧) انظر: طب الأئمة: ١٦.
- (٢٨) انظر: مكتب در فرایند تکامل (المذهب في مساره التکاملی)، طهران، ٢٠٠٨.



قسمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتف:

فاكس:

ابتداءً من:

مدة الاشتراك:

عدد النسخ:

المبلغ:

شيك مصرفي:

نقداً إلى:

التاريخ:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ليرة » سوريا ١٥٠ ليرة » الأردن ٢٠.٥ دينار » الكويت ٣ دنانير
» العراق ٢٠٠ دينار » الإمارات العربية ٣٠ درهماً » البحرين ٣ دنانير » قطر
٣ ريالاً » السعودية ٣٠ ريالاً » عمان ٢ ريالات » اليمن ٤٠٠ ريال » مصر ٧
جنيهات » السودان ٢٠٠ دينار » الصومال ١٥٠ شلنًا » ليبيا ٥ دنانير » الجزائر
٢٠ ديناراً » تونس ٢ دنانير » المغرب ٢٠ درهماً » موريتانيا ٥٠٠ أوقية » تركيا
٢٠٠ ليرة » قبرص ٥ جنيهات » أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولارات.

Nosos Moasera

Th 10 YEAR – NO. 38 - 39 , Spring & Summer 2015 – 1436

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net